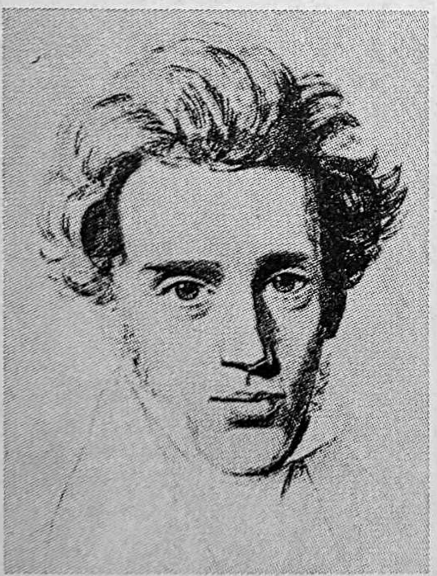
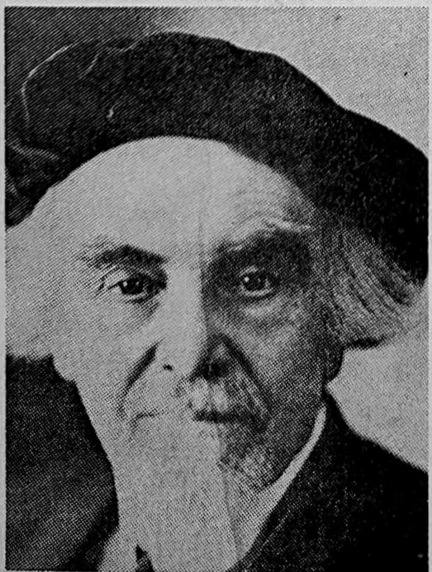
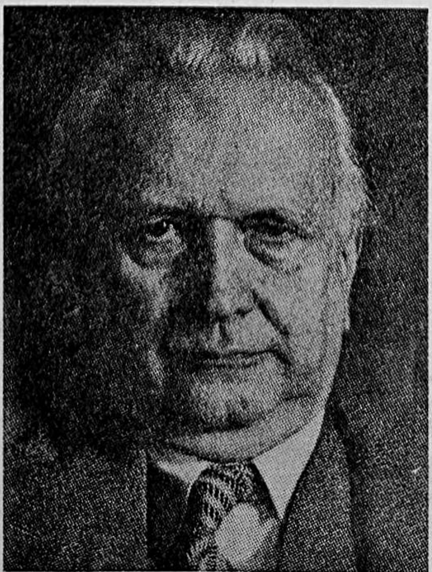
Josip Kribl

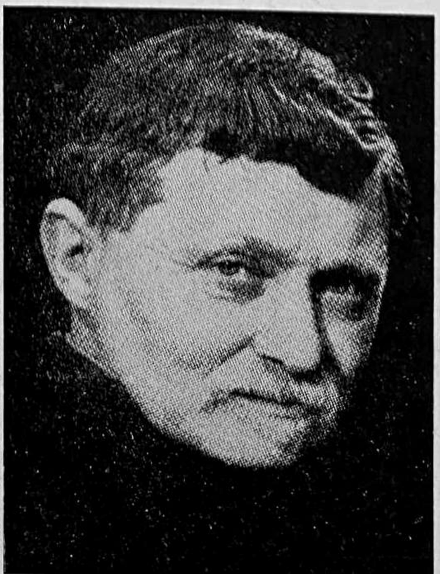
SLOBODA U EGZISTENCIJALNOJ FILOZOFIJI



S. KIERKEGAARDA N. BERDJAJEVA K. JASPERSA G. MARCELA







JOSIP KRIBL

SLOBODA U EGZISTENCIJALNOJ FILOZOFIJI

Josip Kribl

SLOBODA U EGZISTENCIJALNOJ FILOZOFIJI

SÖRENA KIERKEGAARDA NIKOLAJA BERDJAJEVA KARLA JASPERSA GABRIELA MARCELA

ZAGREB 1974

Izdao i odgovara: Dr. Josip Kribl, Zagreb, Kaptol 7

Tisak: IBG — Tiskara »ZAGREB«, Zagreb, Preradovićeva 21

PREDGOVOR

Još u pripremanju obrane moje dizertacije »Čovjek i društvo u filozofiji Nikolaja Berdjajeva« reče mi jednom mnogopoštovani profesor dr Ivan Kozelj kako bi bilo dobro obraditi Berdjajeva u okviru njegove egzistencijalne slobode ili obraditi slobodu u okviru egzistencijalne filozofije... To mi je ostalo u sjećanju. U daljnjem razgovoru sve se više kristalizirala tema: Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji, dok nije poprimila naslov Sloboda kod teističkih egzistencijalista (Kierkegaard, Berdjajev, Jaspers, Marcel). Čovjek ne bi slutio kolike su teškoće nastale u odnosu na obradu tako zamišljene teme. Naime, 1958. godine, kad sam počeo na tome raditi, kod nas nije bilo gotovo nikakve bibliografije: ni izvora ni literature. Sve je to bilo preoskudno. Knjižnica Katoličkog bogoslovnog fakulteta nije imala gotovo ništa. Sveučilišna knjižnica je posjedovala oskudne prikaze, i to su gotovo svi prikazi više promidžbenog nego čisto znanstvenog značaja, kako se to može vidjeti iz popisa literature.

Za knjižnicu Bogoslovnog fakulteta nabavio sam veći broj knjiga kojima sam se služio. U Sveučilišnoj knjižnici sam našao djela S. Kierkegaarda, kod profesora dra Branka Bošnjaka Jaspersova djela, a drugo sam opet nabavljao sâm kako sam znao. Osobito je u to vrijeme bila manjkava literatura stručnih časopisa s toga područja. No služio sam se svim onim što mi je u našim prilikama bilo na domaku.

Habilitaciju sam predao 1966. godine. Budući da je profesor dr. Đuro Gračanin doskora obolio, stvar je čekala četiri godine, dok je napokon nije prihvatio profesor dr. Vjekoslav Bajsić kao drugi referent mjesto profesora Gračanina.

U međuvremenu sam u knjižnicama u inozemstvu (Paderborn, Pariz, Rim) imao daleko veći izbor pomoćne literature — osobito u časopisima — te sam stvar osvijetlio i s dopunjenom literaturom. Za tisak sam, dakako, stvar tako priredio da sam uključio i neke napomene prigodom ocjene i kolokvija same habilitacije.

Ovom prigodom iskreno zahvaljujem profesorima dru Ivanu Kozelju i dru Vjekoslavu Bajsiću.

Pisac

BIBLIOGRAFIJA

IZVORI

SÖREN KIERKEGAARD:

Gesammelte Werke, Düsseldorf—Köln, E. Dietrichs Verlag 1951—60.
Osobito:

1. *Entweder — Oder*, I i II dio
2. *Furcht und Zittern*
3. *Erbauliche Reden*
4. *Philosophische Brocken*
5. *Der Begriff Angst*
6. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, I i II dio. Citiram samo pod prve tri riječi.
7. *Eine literarische Anzeige*
8. *Die Krankheit zum Tode*
9. *Einübung im Christentum*
10. *Die Schriften über sich selbst*
11. *Der Augenblick*
12. *Die Tagebücher* 1834—1855. Kösel-Verlag, 4. izdanje 1953.
13. *Dnevnik zavodnika*, Zagreb 1956 — Pogovor prevodioca Danila Grlića.

NIKOLAJ BERDJAJEV:

a) U originalu:

1. *Filosofija svobodi*, Moskva 1911.
2. *Filosofija neravenstva — Pis'ma k' nedrugam' po social'noj filosofii*, Berlin 1923.
3. *Russkaja religioznaja ideja* — »Problemy russkogo religioznogo soznanija«. Berlin 1924, str. 52—138.
4. *Konstantin Leont'jev — Očerk iz istorii russkoj religioznoj mysli*, Pariž 1926.
5. *Filosofija svobodnogo duha — Problematika i apologija hristjanstva*, Paris 1927.
6. *O označenii čeloveka — Opyt paradoksalnoj etiki*, Paris 1931.
7. *O samoubijstve — psihologičeskij etjud*, Paris 1931.
8. *General'naja linija sovetskoj filosofii i vojstvujuščij ateizm* — Priloženie Put' broj 34, 1932.
9. *Ja i mir objektov — Opyt filosofii odinočestva i obeščenija*, Paris 1937.

10. *Duh i realnost' — Osnovy bogočlovečeskoj duhovnosti*, Paris 1937.
11. *O rabstve i svobode čeloveka — Opyt personalističeskoj filosofii*, Paris 1939.
12. *Russkaja ideja — Osnovnye problemy russkoj mysli XIX. veka i načala XX. veka*, Paris 1946.
13. *Opyt eshatologičeskoj metafiziki — Tvorčestvo i obektivacija*, Pariž 1947.
14. *Samopoznanie — Opyt filosofskoj avtobiografii*, Pariž 1949.
15. *»Živaja Cerkov« i religiozno vozroždenie Rossii* — Sofija I, 1923, str. 125—134, Berlin 1923.
16. *Put' — Organ russkoj religioznoj mysli*. Izlazio je od godine 1925. do 1940.

b) U prijevodu:

1. *Novo srednjovjekovlje — Razmišljanje o sudbini Rusije i Evrope*, Varaždin 1932.
2. *Istina i laž komunizma — Prilog razumijevanju religije komunizma*, Zagreb 1934.
3. *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu — Za razumijevanje naše epohe*, Zagreb 1935.
4. *Naziranje Dostojevskog na svijet*, Zagreb 1936.
5. *Sudbina kulture* — Hrvatska smotra 1936, br. 2—3, str. 26—29. 79—82. Zagreb.
6. *O duhovnom malograđanstvu* — Hrvatska smotra 1937, br. 2, str. 96—101. Zagreb.
7. *Ljudska ličnost i marksizam* — Komunizam i kršćani, Zagreb 1937, str. 164—187.
8. *Savremena kriza kulture — Kraj Renesansa*, Beograd 1932.
9. *Smisao istorije, ogled filozofije čovečje sudbine*, Beograd 1934.
10. *Hrišćanstvo i klasna borba*, Beograd 1936.
11. *O prirodi vjere* — Svetosavlje, organ studenata pravoslavnog bogoslovnog fakulteta u Beogradu, Beograd 1933, str. 171—176.
12. *Duhovni lik Dostojevskog*, Učitelj 1940, str. 393—407. Beograd.
13. *O personalističkoj i univerzalističkoj misiji Rusije* — Bogdan Radica: Agonija Evrope, str. 181—200. Beograd 1940.
14. *Le marxisme et la religion*, Paris 1931.
15. *Problème du communisme*, Paris 1932.
16. *Au seuil de la nouvelle époque*, Neuchâtel—Paris 1947.
17. *De l'esprit bourgeois*, Neuchâtel—Paris 1948.
18. *Le sens de l'acte créateur* — Esprit 1948, str. 179—194.
19. *La transformation du marxisme* — Esprit 1948, str. 195—206.
20. *Der Sinn des Schaffens — Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*, Tübingen 1927.
21. *Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen*, Luzern 1936.
22. *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, München 1951.

KARL JASPERS:

1. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.
2. *Von der Wahrheit*, München 1947.
3. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.
4. *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1950.
5. *Der philosophische Glaube*, München 1951.
6. *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951.

7. *Philosophie*, 3. izdanje I, II, III svezak, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1956.
8. *Philosophie und Welt*, München 1958.
9. *Wahrheit, Freiheit und Friede*, München 1958.
10. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958.
11. *Vernunft und Existenz*, München 1960.
12. *Wahrheit und Wissenschaft*, München 1960.
13. *Freiheit und Wiedervereinigung — Über Aufgaben der deutschen Politik*, München 1960.
14. *Über das Tragische*, München 1961.
15. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963.
16. *Werk und Wirkung*, München 1963.
17. *Nicolaus Cusanus*, München 1964.
18. *Die Sprache*, München 1964.
19. *Sokrates-Buddha-Confucius-Jesus*, München 1965.
20. *Plato-Augustin-Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, München 1965.
21. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965.
22. *Einführung in die Philosophie*, München 1965.
23. *Kierkegaard vivant* — De René-Maheu, UNESCO, Gallimard 1966.
24. *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin (1931) 1971.

GABRIEL MARCEL:

1. *Journal métaphysique*, Gallimard 1927.
2. *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.
3. *Essai de philosophie concrète*, Gallimard 1948.
4. *De refus à l'invocation*, Gallimard 1940.
5. *Homo Viator*, Paris, Aubier, 1944.
6. *Aperçus sur la liberté*, La Nef VI, 1946.
7. *Don et Liberté* — Giornale di metafisica 1947. (Fotokopija)
8. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain—Paris 1949. Citiram: *Position et approches*
9. *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951.
10. *L'homme moderne est-il libre* — L'Église et la liberté, Paris 1952, str. 55—61.
11. *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955.
12. *Le mystère de l'être*, I i II, Aubier—Montaigne 1951. i 1964.
13. *La Métaphysique de Royce*, Aubier—Montaigne 1945.
14. *Un homme de Dieu* — Table Ronde 1955.
15. *Lettre-témoignage à trois amis inquiets* — Un changement d'espérance. Plon 1958, str. 5—23.
16. *Théâtre et Religion*, Witte, Lyon 1959.
17. *Fragments philosophiques*, Nauwelaerts, Louvain 1961.
18. *La dignité humaine*, Aubier—Montaigne 1965.
19. *Paix sur la terre*, Aubier-Montaigne 1965.
20. *Kierkegaard en ma pensée* — De René-Maheu, UNESCO, Gallimard 1966.
21. *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard 1971.

LITERATURA

LEKSIKONI

ABBAGNANO Nicola: Dizionario di filosofia, Torino 1971.
DIZIONARIO DI FILOSOFIA, Torino 1964. — *Esistenzialismo*, str. 311—314.
ENCICLOPEDIA CATTOLICA V, Città del Vaticano 1950. — *Esistenzialismo*, str. 586—587.
ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1968 — *Esistenzialismo*, str. 971—981.
Das FISCHER LEXIKON, Frankfurt am Main — Hamburg 1971. — *Philosophie, Existenzphilosophie*, str. 64—76.
HERPIN Nicolas: Les existentialismes — Les dictionnaires du savoir moderne, Paris 1969. — *La philosophie — L'existentialisme*, str. 160—187.
LEXIKON des katholischen Lebens, Herder, Freiburg, 1952. — *Existenzialismus*, str. 278—290.
VOCABULAIRE technique et critique de la philosophie, Paris 1951, str. 318—320.

DRUGA LITERATURA

AYER, A. J.: *Qu'est-ce que la communication?* — Revue internationale de philosophie, Bruxelles 1969, str. 391.
BADROV, B.: *Teistički egzistencijalizam Karla Jaspersa* — Dobri Pastir, Sarajevo 1962. Svezak I—IV, str. 17—42.
BAUSOLA, Adriano: *Sul problema della libertà del volere* — Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 1972, str. 27—53.
BELLEZA, Vito A.: *Nota sull'esistenzialismo italiano* — Archivio di Filosofia, Organo del R. Istituto di studi filosofici, Roma 1946, str. 143—162.
BERNING, Vincent: *Gabriel Marcel und Main de Biran* — Theologie und Philosophie, Freiburg—Basel—Wien 1972, 3, str. 402—408.
BOCHEMSKI, I. M.: *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 1950—53.* Bern. Prilog g. 1953, str. 1—16.
BOCHEMSKI, I. M.: *Gabriel Marcel* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1949, str. 59—64.
BOGDANOVIĆ, Milica: *Sören Kierkegaard* — Savremenik, mjesečnik društva hrvatskih književnika, Zagreb 1914, br. 5, 275—278.
BOLLNOW, Friedrich Otto: *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955.
BRECHTKEN, Josef: *Die Gottesfrage als Problem der Praxis nach Karl Jaspers* — Theologie und Glaube, Paderborn 1970/III, str. 165—177.
BRUNEDER, Gertrud: *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre von Ungrund* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1958, str. 101—115.
CARCANO, Paulo Filiarsi: *Carattere e genesi del problema esistenzialismo* — Archivio di Filosofia, Organo del R. Istituto di studi filosofici, Roma 1946, str. 82—101.
CHESTOV, Léon: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris 1948.
CLAIR, André: *Détruire l'illusion. Note sur un thème Kierkegaardien* — Revue philosophique de Louvain, 1972, str. 43—62.
COLETTE, Jacques: *Études Kierkegaardiennes récentes* — Revue philosophique de Louvain, 1972, str. 116—130.
COMBES, Joseph: *Philosophie, théologie, religion* — Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1965, str. 244—362.

CROMP, Germain: *La communion à soi-même chez Gabriel Marcel* — Laval, Théologie philosophique, Québec 1972, str. 171—184.
ĆURIĆ, Josip: *Blondelov stav pred apologetskim problemom* (manuskript), Zagreb 1963.
DAVY, Marie Magdeleine: *Nicolas Berdiaeff ou la lutte de la création contre l'objectivation* — Esprit, Paris 1948, str. 162—178.
DAVY, Marie Magdeleine: *Un philosophe itinérant Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959.
DE FINANCE, Joseph: *Existence et liberté*, Lyon 1955.
DE RENÉ-MAHEU: *Kierkegaard vivant*, UNESCO, Gallimard 1966.
DIEM, Hermann: *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zürich 1950.
DIEM, Hermann: *Kierkegaard*, Frankfurt am Main 1956.
DI NAPOLI, Giovanni: *Libertà e valore* — Filosofia e vita, Roma—Torino 1961, str. 33—39.
DUBREUIL, Louis: *Du développement de la philosophie de moi d'un véritable existentialisme* — Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1965, str. 363—374.
FABRO, Cornelio: *Introduzine all'esistenzialismo* — Società editrice »Vita e pensiero«, Milano 1943.
FABRO, Cornelio: *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica* — De homine — Studia hodiernae anthropologiae — Acta VII Congressus Thomistici Internatinalis, Roma 1970, str. 105—119.
FAWZIA, Asaad-Mikhail: *Nietzsche et Kierkegaard* — Bulletin de la Société française de philosophie, Paris 1969.
FAWZIA, Asaad-Mikhail: *Nietzsche et Kierkegaard* — Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1966, str. 466—482.
FILIPOVIĆ, Vladimir: *Nova filozofija Zapada*, Zagreb 1968.
FISCHL, Johann: *Geschichte der Philosophie*, V, Graz 1954.
GADAMER, Hans Georg: *Philosophisches Lesebuch 3*, Frankfurt am Main 1970, str. 144—167.
GATEAU, Jean J.: *Introduction à Sören Kierkegaard: Traité du désespoir*, str. 7—46, Gallimard 1949.
GREDT, Josephus: *Elementa philosophiae aristotelicae-scholasticae*, I—II, Herder 1961.
GRÉVILLOT, Jean Marie: *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris 1950.
HEINEMANN, Fritz: *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* Stuttgart 1954.
HILCKMANN, Anton: *Vom Sinn der Freiheit* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1955, str. 348—360.
HOMMES, Jakob: *Der Existenzialismus — ein neuer Glaube* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1952, str. 314—341.
JANŽEKOVIĆ, J.: *Gabriel Marcel in njegovo delo* — Nova Pot, Ljubljana 1956, 38—58; 144—182.
JEREMIĆ, Dragan M.: *Savremena filozofija Zapada*, Beograd 1952.
JOLIVET, Régis: *Aux sources de l'existentialisme chrétien*, Paris 1958.
JOLIVET, Régis: *Kierkegaard — Alle fonti dell'esistenzialismo cristiano*, Roma 1960.
JOLIVET—SCHNEIDER: *Französische Existenzphilosophie* — Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie, Bern 1949. Dodatak 1—13.
KAHL—FURTHMANN: *Über Jaspers' Philosophie und Welt* — Philosophischer Literaturzeiger, Stuttgart 1959, str. 154—159.

KEILBACH, Wilhelm: *Philosophischer Glaube in christlicher Existenz — Ein Strukturvergleich (Karl Jaspers — Thomas von Aquin)* — Münchener theologische Zeitschrift, München 1956, 3, str. 161—172.
KIRCHER, Veronica: *Die Freiheit des körpergebundenen Willens*, Freiburg 1957.
KOZELJ, Ivan: *Quaestiones ethicae*, Zagrebiae 1957. (Skripta)
KRIBL, Josip: *Čovjek i društvo u filozofiji Nikole Berdjajeva* — Izvadak iz doktorske radnje — Zagreb 1958.
KRIBL, Josip, *Berdjajevljeva egzistencijalna filozofija* — Bogoslovska smotra, Zbornik II, Zagreb 1967, str. 280—291.
KRIBL, Josip: *Racionalna psihologija*, Zagreb 1972.
KRINGS, Hermann: *Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1952, str. 433—445.
KUNIČIĆ, Jordan: *Katolička društvena nauka*, Zagreb 1971.
KUNIČIĆ, Jordan: *Priručnik katoličke moralke*, Zagreb 1957.
KUSIĆ, Ante: *Filozofsko-kršćanska problematika kod Karla Jaspersa* (rukopis), Split 1958.
LENZ, Joseph: *Der moderne deutsche und französische Existenzialismus*, Trier 1951.
LOTZ, Joannes B.: *La libertà dell'uomo* — La filosofia, Roma 1963, str. 133—143.
LOTZ, Joannes B.: *Sein und Existenz*, Freiburg—Basel—Wien 1965.
LOTZ, Joannes B.: *Ich, Du, Wir*, Frankfurt am Main 1965.
MALHOTNA, M. K.: *Die Philosophie Karl Jaspers und die indische Philosophie* — Zeitschrift für philosophische Forschung in Verbindung mit der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Meisenheim/Glan 1961, str. 363—373.
MANCINI, Italo: *Sistema e ontologia in G. Marcel* — Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 1966, str. 642—661.
MARITAIN, Jacques: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1933.
MELCHIORRE, Virgilio: *Dialettica della libertà* — Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 1966, str. 261—276.
MESNARD, Pierre: *Kierkegaard — sa vie, son oevre avec un exposé de la philosophie*, Izd. Philosophes 1963.
MILOŠEVIĆ, Nikola: *Neke protivrečnosti u filozofiji Nikolaja Berdjajeva*, Filozofija, Beograd 1960, str. 58—77.
MONTAIGNE, P.: *Manuel du connaître philosophique, I, La psychologie*, Paris 1959.
MOUNIER, Emmanuel: *Qu'est-ce que le personalisme?* Paris 1946.
MOUNIER, Emmanuel: *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947.
MÜLLER, Max: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1957.
NABER, Al: *De philosophia existentiae* (skripta), Romae s. a.
PARAIN-VIAL, Jeanne: *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Aubin Ligugé 1966.
PARAIN-VIAL, Jeanne: *Gabriel Marcel*, Pierre Seghers 1966.
PAUMEN, Jean: *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruxelles 1958.
PAYERSON, Luigi: *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1971.
PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA I, II, III, Madrid 1957—1964.
I (treće izdanje) priredili: Leovigildo Salcedo i Clemente Fernandez
II (drugo izdanje) priredili: Josephus Hellin i Ferdinandus Palmes
III (drugo izdanje) priredili: Josephus Hellin i Irenaeus Gonzales
Citiram: *PhSS*

PEJOVIĆ, Danilo: *Sören Kierkegaard* — Republika, Zagreb 1956, str. 42—43.
PICON, Gaetan: *Panorama savremenih ideja*, Beograd 1960.
PIVČEVIĆ, Edo: *Kierkegaard i Nietzsche* — Pogledi, Zagreb 1954, str. 81—86.
PORRET, Eugène: *La philosophie chrétienne en Russie — Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel 1944.
PRINI, Pietro: *Gabriel Marcel et La Méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953.
PRINI, Pietro: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Roma 1968.
PRINI, Pietro: *Esistenzialismo*, Roma 1959.
RÁBANAS, Atilano Soto: *El horizonte teista en existencialismo contemporáneo: Karl Jaspers* — Revista de filosofia, Madrid 1966, str. 249—289.
RICOEUR, Paul: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1947.
RICOEUR, Paul: *Gabriel Marcel, Gespräche*, Frankfurt a. M. 1970.
RIDEAU, E.: *Itinéraire et la liberté*, Nouvelle revue théologique 1965, str. 180—198.
RIEFSTAHL, Hermann: *Gabriel Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit* — Philosophischer Literaturzeiger, Meisenheim/Glan 1962, str. 18—22.
RINTELEN, Friedrich M.: *Existenzphilosophie — Philosophie des Abendlandes oder Philosophie seines Unterganges?* — Theologie und Glaube, Paderborn 1947, str. 1—13.
RÜSCHE, Franz: *Zur Kritik und Bewertung des heutigen Existenzialismus* — Theologie und Glaube, Paderborn 1950, II, str. 137—156.
RÜSCHE, Franz: *Das Ringen um den Menschen im ausserchristlichen Existentialismus unserer Zeit* — Theologie und Glaube, Paderborn 1950, str. 12—41.
RÜSCHE, Franz: *Christliches und ausserchristliches Erbe im Existenzialismus der Gegenwart* — Theologie und Glaube, Paderborn 1951, str. 243—260.
RÜSCHE, Franz: *Existenzphilosophie — lebendig oder tot?* — Theologie und Glaube, Paderborn 1958, II, str. 128—131.
SAINATI, Vittorio: *Attualismo ed esistenzialismo*, Giornale critico della filosofia italiana, Firenze 1956, str. 416—430.
SARTRE, Jean-Paul: *Mučnina*, Zagreb 1952. Pogovor Ive Hergešića: *J. P. Sartre i egzistencijalizam.*
SCHERER, G.: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* — Die Kirche in der Welt, Münster 1953, str. 151—154.
SCIACCA, Michele Federico: *L'equivoco dell'esistenzialismo cattolico* — Filosofia e vita, Roma—Torino 1960, str. 53—55.
SCIACCA, Michele Federico: *Die Täuschung eines christlichen Existentialismus* — Wissenschaft und Weltbild, Österreichisches Bundesverlag, Sept./Dez. 1962, str. 257—263.
SIEWERTH, Gustav: *Die Freiheit und das Gute*, Freiburg, Herder, 1959.
SIMON, René: *Morale — Philosophie de la conduite humaine*, Paris 1961.
SUPEK, Rudi: *Egzistencijalizam i dekadencija*, Zagreb 1950.
SUTLIĆ, Vanja: *Položaj intelektualaca Zapada i filozofija Alberta Camusa* — Pogledi, Zagreb 1953, str. 478—483.
SUTLIĆ, Vanja: *Kriza građanskog čovjeka u svijetlu egzistencijalizma* — Pogledi, Zagreb 1953, str. 277—384.
SUTLIĆ, Vanja: *Kierkegaard—Nietzsche—Jaspers* — Pogledi, Zagreb 1952, 3, str. 683—692.
ŠANC, Franjo: *Povijest filozofije*, I, Zagreb 1942.
TERNUS, Josef: *Berdjajevs »theandrische Anthropologie«. Ein Durchblick durch sein Werk* — Scholastik, Freiburg 1953, str. 247—252.
THEUNISSEN, Michael: *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg—München 1958.

THOMAS Aquinas: *Summa theologica — Summa contra gentiles — De veritate.* — Citiram: Th. A., *S. Th.; SCG; De veritate.*

THYSSEN, Johannes: *Jaspers' Buch »Von der Wahrheit«* — Archiv für Philosophie, Organ der Internationalen Gesellschaft für Philosophie und Sozialwissenschaft, Stuttgart 1955, 5, str. 170—224.

TKALČIĆ, Marijan: *Egzistencijalizam (Kierkegaard, Heidegger, Sartre)* — Zbornik radova Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1951, str. 25—79.

TROISFONTAINES, Roger: *De l'existence à l'être,* I i II, Louvain—Paris, 1953.

TRSTENJAK, A.: *Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1955, str. 244—278.

UŠENIČNIK, Aleš: *Izabrani spisi VII,* Ljubljana 1941.

VERNEAUX, Roger: *Histoire de la philosophie contemporaine,* Paris 1960.

VIALLANEIX, Nelly: *Sören Kierkegaard: La voix et l'ouie* — Les études philosophiques, Paris 1969, str. 211—224.

WAHL, Jean: *Études Kierkegaardiennes,* Paris 1949.

WAHL, Jean: *La pensée de l'xistence,* Flammarion 1951.

WAHL, Jean: *Les philosophies de l'existence,* Paris 1959.

WAHL, Jean: *Tableau de la philosophie française,* Gallimard 1962.

WEYMANN-WEYHE, Walter: *Sören Kierkegaard und die christliche Existenz* — Die Kirche in der Welt, München 1949, str. 223—226.

ZADROVIĆ, Ante: *Egzistencijalizam — Redukcija filozofske spoznaje na subjektivni dojam o životu* — Zadarska revija, Zadar 1952, str. 51—55.

ZIHERL, Boris: *O egzistencijalizmu i drugim savremenim pojavama idejne dekadencije,* Beograd (Kultura) 1954.

ZIMMERMANN, Stjepan: *Uvod u filozofiju* (rukopis). Izvadak o egzistencijalizmu, str. 295—317.

ZIMMERMANN, Stjepan: *Kant i neoskolastika,* I i II, Zagreb 1924.

ŽARKOVIĆ, A.: *S. Kierkegaard, otac egzistencijalizma* — Mogućnosti, Split 1955, str. 764—781.

ŽIVKOVIĆ, Andrija: *Osnovno moralno bogoslovlje,* Zagreb 1938.

UVOD

Sloboda — temelj egzistencijalne filozofije općenito ili egzistencijalnog filozofiranja kod točno određenih autora — obuhvaća jedno veoma veliko područje suvremene filozofije. Ako stvar želimo izravnije odrediti, potrebno je suživanje toga materijala. Istina, u povijesti filozofije tražilo bi se i navođenje i proširivanje materijala iz mnoštva imena suvremene egzistencijalne filozofije. No u jednoj habilitaciji koja ima svoju specifičnu svrhu to je nemoguće. Zbog toga prvotni naslov: *Sloboda kod teističkih egzistencijalista — Kierkegaard, Berdjajev, Jaspers, Marcel* — u redigiranom je tekstu određeniji: *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji Sörena Kierkegaarda, Nikolaja Berdjajeva, Karla Jaspersa i Gabriela Marcela.** Mislim da je taj naslov i adekvatniji samoj zamisli obrade. Prvo, jer sam htio naglasiti da obrađujem pitanje slobode u određenom egzistencijalnom filozofiranju. Drugo: slobodu obrađujem unutar određenog filozofskog gledanja, a ne jednostavno egzistencijalnu slobodu, jer iako ona ne može »apstraktno visjeti«, ipak bi takvo obrađivanje ili istraživanje bilo s jedne strane preširoko, a s druge strane premalo konkretno.

Ovo je veoma važno naglasiti, jer čitava obrada nije eliminirala granična pitanja: Što je egzistenca, Transcendenca? Kako se u odnosima na njih uzbiljuje sloboda? A budući da je egzistenca više ili manje naglašena

* *SÖREN KIERKEGAARD* (1813—1855) rođen je u Kopenhagenu. Studirao je Hegela, kojega nije volio zato što je u svojoj filozofiji izgubio konkretnog čovjeka. Bio je zamišljene i nemirne naravi, no volio je život i sve s njim povezano. U svom filozofiranju tražio je konkretnog čovjeka. Prilično nesređen u svojem mentalitetu, branio je najekstravagantnija mišljenja, no rijetko se znao temelj njegove misli. Bio je kršćanin i branio kršćansku misao, ali je dolazio u sukob sa službenom protestantskom Crkvom u Danskoj. Znao je što je idealno kršćanstvo, ali nije bio idealan kršćanin, kako je sam priznao. Otac je modernog egzistencijalizma.

NIKOLAJ BERDJAJEV (1874—1948) rodio se u Obuhovu (Kijev). Studirao je filozofiju. U početku zavoljeni Marx nije ga nikako zadovoljio. Nije bio ni materijalist ni ateist, a idealizam ga nije zahvatio jer je u svojim konstrukcijama izgubio konkretnog čovjeka. Temelj njegova filozofiranja je sloboda. Osobito ga zanimaju etička pitanja. Naziva se slobodnim kršćaninom. Tako djeluje i piše. Zbog toga mora iz Rusije. Najprije dolazi u Njemačku, zatim u Francusku; u Parizu je bio profesor na »Ruskom pravoslavnom institutu«. Duboka religiozna orijentacija zrači iz svih njegovih djela. No »berdjajevština« je filo-

osoba, nastojao sam i s toga stanovišta osvijetliti stvari. Nadalje, jer su socijalni problemi neotklonjiva zbilja u kojoj se egzistenca nalazi, trebalo je osvijetliti i odnos slobode u egzistencijalnoj filozofiji naših autora prema socijalnoj zbilji. U tom je smislu sačuvan vid pod kojim želim stvari iznijeti u pravom svjetlu autorâ prema socijalnoj zbilji. Ovu možemo promatrati unutar društva (države) općenito i društva Crkve, koja će, uza sve nadnaravno poslanje, za zajednički život ostati, s obzirom na gledanje sa stanovišta naših autora, izvan zajednice shvaćene unutar egzistencijalističke filozofije naših autora.

U vezi sa slobodom moglo bi se i pitati: zašto obrađujemo baš ovu četvoricu. Dakako da tu mogu biti najrazličitija polazišta: upoznatost sa stvari, stanovište profesora ili koji drugi razlog. Među mnoštvom autora koji pripadaju području egzistencijalne filozofije, kako to možemo slikovito prikazano vidjeti u Mounierovu stablu egzistencijalizma, odlučio sam se za one autore koji poimanje slobode promatraju i u odnosu na Transcendencu, na Boga. I iz tog je tabora moguć i drugačiji izbor, pa je sama specifikacija bila nadahnuta mišlju da obradim slobodu kod Kiekegaarda kao osnivača suvremenog egzistencijalizma, ukoliko se usvaja Berdjajevljeva misao da egzistencijalna filozofija nije nešto posve novo. Berdjajeva sam obradio zato jer mi izgleda da je predmet naše teme (sloboda) posebno naglašena i tako da joj (slobodi) on nije voljan dati bilo kakvo ograničenje. Jaspersa jer je jedan od vodećih suvremenih egzistencijalista, nikao u kršćanskoj atmosferi, koju u svojoj filozofiji ne prihvaća — iako joj se divi — no silno naglašava slobodu u povezanosti s Transcendencom. Napokon Marcela, koji je iza svog praktično-vjerskog obraćenja uvjereni katolik, a poimanje slobode posebno naglašuje u okviru svoje egzistencijalne filozofije, no u isto vrijeme svoje poimanje slobode želi zadržati u okviru svoga katoličkog uvjerenja.

Zašto prvo i drugo stanovište?

Jer sam mislio da će izvrsno pridonijeti osvjetljavanju problema slobode u našim konkretnim okolnostima; slobode koja nešto znači i u odnosu na transcendentalni svijet, a ne samo u okviru određene filozofije. Drugo

---

zofiranje personalno-egzistencijalističkog smjera, zbog čega je dolazio u sukob sa službenom Ruskom Pravoslavnom Crkvom.

KARL JASPERS (1883—1969) rodio se u Oldenburgu. Najprije je specijalizirao psihologiju, ali se ubrzo posvetio filozofiji. God. 1921. postaje profesorom filozofije u Heidelbergu. Pod utjecajem Kanta razvija svoju egzistencijalnu filozofiju. Nazvan je njemačkim klasikom egzistencijalizma. Iako podrijetlom protestant, ne zastupa u svojim djelima tu misao, ali ostaje u okviru svoje filozofske vjere. Poimanje njegove egzistence moguće je samo u slobodnom hodu prema Transcendenci. No to se ne ostvaruje nikakvim racionalnim dokazima, već slobodnim »dodirivanjem« nadfenomenalne zbilje.

GABRIEL MARCEL (1889—1973) rodio se u Parizu. U početku je u filozofiranju pod utjecajem idealizma, koji ga »gura« na konkretnije mišljenje o čovjeku, o ljudskoj osobi. Smatraju ga iza njegova »obraćenja« (1929) izrazitim katolikom koji svoje filozofske misli obrađuje u okviru egzistencijalne filozofije. Idejni je protivnik Jean-Paul Sartrea, francuskog egzistencijalista ateističkog smjera. Marcel piše djela s područja umjetnosti i književnosti, u kojima također dolazi do izražaja njegova filozofska misao o slobodnom čovjeku s mnogo nade u njegovu budućnost.

zato jer i unutar filozofiranja koje u službenim dokumentima preporučuje Crkva imamo mnoštvo mislilaca koji slobodu »natežu« bez pravog osvjetljenja. U pokoncilskim gibanjima već se opažaju neke smjernice. Stoga sam želio unutar različitih mišljenja i uvjerenja iz samih autora pokazati njihovo poimanje slobode i, dakako, naglasiti, može li se to prihvatiti ili ne, koliko prihvatiti i protumačiti unutar skolastičkog filozofiranja i opet koliko od toga ostaje neprihvatljivo.

Svakako se može stvari i drugačije pristupiti da i opet obrada ima svoju vrijednost.

Ovdje moram reći zašto sam se u obradi teme odlučio za »mehanički« raspored: Kierkegaard, Berdjajev, Jaspers, Marcel. Naime, sámo nabrajanje mislî po istom redu može se činiti dosta jednolično, iako stvari mogu biti po sebi veoma zanimljive. Moglo bi, naime, izgledati da povezanost svih četiriju mišljenja pod jednim naslovom ima svoju prednost u tome što su misli više na okupu. To stoji, ali je sigurno i drugo, da se tako može izgubiti na izvornosti samih misli, koje se u pojedinačnom navođenju — makar mehanički — ipak više zrcale. Držim da se u tom smislu dobiva više na originalnoj vrednoti mišljenja, koje bi se u komparaciji moglo izgubiti s često ponavljanim: kad, ali, ipak, drugačije, ne baš jednako itd. Stvar bi bila zamršenija.

Uostalom, u drugom, analitičkom dijelu prihvaćena je ta koncepcija, ali dakako kad nam je u prvom dijelu dana izvorna misao, koja se bez usporedbe vidi nepomućena u svojoj različitosti.

Držao sam da je izvornost misli u prvom dijelu radnje u cjelini jedne stvari označene pod naslovom važnija, pa makar i uz eventualno traženje gdje je slično ili jednako to navedeno kod drugog autora.

Proizašli iz svog ambijenta i uvijek povezani u svom mentalitetu s dubokim korijenima slobode — koja je uvijek duhovna, slobodna dominacija nad determinizmom stvari i determiniranih ljudskih shvaćanja — naši autori nastoje prikazati nezaustavljivost svoga »moranja« u slobodi. Ničim ne pritiješnjeni osjećaju da se »moraju« jednostavno usmjeriti i doživljavati. Tu nam se pojavljuje jedan paradoks: najdublji korijen slobode i njihovo tako slobodno doživljavanje da jednostavno m o r a j u prihvatiti tako slobodno doživljavanje slobodne egzistence. No u tom paradoksu se odvija čitava misao, sva filozofija slobode, koja je temelj egzistencijalne filozofije. U tom paradoksu je sadržana i neobjašnjivost ili »iracionalnost« doživljavane slobode. To se jednostavno ne može staviti u granice racionalnog pojmovanja.

Budući da je njihovo razlikovanje između slobodnog izbora *(liberum arbitrium)*, koji hoće naglasiti da čin ne proizlazi nužno iz bilo kojeg završenog ili prethodnog bića, i egzistencijalno slobodnog opredjeljenja silno različito, kako naši autori naglašuju, jasno je da se to opaža u čitavom njihovu filozofiranju. No to nas i upozorava da nam autori »bježe« od determinizma etičke zakonitosti dobra, ali svojim praktičnim indeterminizmom upadaju u teoretski determinizam Kantova filozofiranja.

No jer filozofiranje proizlazi iz čovjeka kakav on jest i čovjeka egzistencijalne doživljenosti, jasno je da se sloboda, kako je shvaćaju naši autori, zrcali u svim odnosima toga čovjeka i tako shvaćene slobode.

Uzbiljenje egzistencijalne slobode realizirano je u čovjeku, osobi, individuumu, kakav bi on trebao biti.[1] No budući da je stvarni, determinirani čovjek vezan na sebe, svoje odnose prema drugome i napokon prema Stvarnosti koja ga nadilazi, koja se u zbilji svijeta i čovjeka može nazirati kao zadnji uzrok svega, razumljivo je da se taj odnos mora vidjeti i u ostvarenju slobode, koja je »konačnica« slobodne egzistence.

Sve te momente svoje egzistencijalne doživljenosti iznose naši autori. Svemu valja dati filozofsko osvjetljenje — misaono tumačenje.

Dakako, kad gledamo na izvornost misli koju nam donose naši autori, vidimo da se oni protive razumskom određenju svoje egzistencijalne doživljenosti. No zadatak filozofiranja upravo i jest obrazloženje svega opaženog, doživljenog. Iako postoji jedno pomanjkanje između doživljenog do terminološki izraženog i obrazloženog, ipak je to jedini put da se sa zajedničkih polazišta može prosuditi vrijednost subjektivno doživljenog. Drugim riječima: da možemo stvari osvijetliti svjetlom razuma, koji je jedini mjerodavan kazati nešto o vrijednosti nečega, moramo ići tim načinom i tim putem.

Upravo sam na taj način nastojao prikazati u drugom dijelu vrijednost iznesenog filozofiranja naših autora: u onom u čemu se bitno slažu i u čemu se samo pripadno, sporedno razlikuju. Uz skolastičku analizu, koja je pojedinačno dana u ovom ili onom obliku, nastojao sam dati sintezu te ocjene. U tome je stvar sigurno nova. Držim da će obrada stvari ovako donesena osvijetliti shvaćanje slobode na području egzistencijalne filozofije uopće, a posebno, dakako, naših autora.

A usputno, s obzirom na naše okolnosti, u kojima se pitanje egzistencijalne filozofije tretiralo na veoma »posebnički« način i s posebnim namjerama, radnja će dati širi i dublji pregled za samo pitanje slobode.

Ne zaboravimo naglasiti i to da je u našim pokoncilskim gibanjima sve, svjesno ili nesvjesno, impregnirano slobodom egzistencijalnih zahtjeva — no i egzistencijalnih »prohtjeva« u jednom dekadentnom nametanju, pa će stoga, držim, uz svoj bitni zadatak ova obrada unijeti svjetlo i u ovo područje.

[1] G. Marcel: *Essai de philosophie concrète,* str. 169; *L'homme moderne est-il libre* — L'Église et la liberté, str. 55—61.

PRVI DIO

EGZISTENCIJALIZAM I SLOBODA KOD NAŠIH AUTORA

PRVO POGLAVLJE

EGZISTENCIJALIZAM

Mišljenja kojima se određuje egzistencijalizam

Da li je egzistencijalizam nešto posve novo ili nešto staro u povijesti filozofske misli? Na to pitanje dobivamo različite odgovore. Neki gledaju na to ponešto šire, a drugi egzistencijalizam obilježuju s užim gledanjem. Za prve je to stara nit koja se provlači kroz povijest filozofske misli, za druge nešto novo i točnije određeno.

Nikolaj Berdjajev spominje egzistencijalizam kao nešto ne posve novo i, govoreći o Sörenu Kierkegaardu, veli da je njegova filozofska misao o čovjeku veoma jednostavna i nikako nova. Ona zapravo shvaća čovjeka na jedan poseban način. Taj način je snažnije naglašeno već poznato mišljenje u filozofiji.[2] Ono promatra čovjeka kao subjekt.

Slično opažanje iznosi i Emmanuel Mounier u svom »Uvodu u egzistencijalizam«. Ovdje Mounier daje egzistencijalizam slikovito prikazan jednim filozofskim stablom u čijem se korijenu nalazi već Sokrat, pa sv. Augustin, sv. Bernard i Pascal. Iz njih izvire stablo, trup egzistencijalizma, koji zauzima Kierkegaard. Napokon se nižu, u njegovoj krošnji, svi suvremeni egzistencijalistički filozofi, bilo izrazito takvi, ili, napokon,

[2] N. Berdjajev: *Ja i mir objektov,* str. 46. 59. U vezi s tim Berdjajev spominje da su se Sokrat i sv. Augustin više obraćali subjektu, konkretnom »ja«, ili, kako veli: oni su više vodili računa o duhu, koji nije »izbačen« u objektivni svijet, već ostaje sadržaj konkretnog, egzistencijalnog subjekta; *Existenzialismus,* Lexikon des katholischen Lebens, str. 278—290; D. Jeremić: *Savremena filozofija Zapada,* str. 85. Čudimo se da postoje i ovakve ocjene jednog filozofskog gledanja.

samo oni koji su u svom filozofiranju usko povezani sa »subjektom« — konkretnim čovjekom.[3]

Drugo, određenije mišljenje zastupa među ostalima Johann Fischl. On u svojoj »Povijesti filozofije«, govoreći o egzistencijalizmu, navodi misao prema kojoj bi filozofija egzistencije, egzistencijalizam ili egzistencijalna filozofija bila filozofski smjer novijeg vremena. Čovjek se po tome mišljenju izgubio u novijoj povijesti kao individuum, kao pojedinac. Nastalo je shvaćanje omasovljenja, koja pojava nije samo u socijalnim zbivanjima, već također u filozofskim strujanjima. Takva su shvaćanja, naravno, izazvala reakciju. Ta se u povijesnoj misli novijeg vremena obilježuje s filozofskim stavom egzistencijalizma.[4]

Sasvim usko shvaćanje egzistencijalizma je obilježeno riječima Bollnowa, prema kojima bi egzistencijalizam bio izazvan stanjem poratne potištenosti iza prvog svjetskog rata. Dakako, on je imao pred očima samo njemački egzistencijalizam (Martin Heidegger i Karl Jaspers), spominjući refleksiju na Kierkegaarda.[5]

Povijesno stanovište

Držimo da će biti ispravno ono shvaćanje povijesnog gledanja na filozofski smjer egzistencijalizma kojemu je duhovni otac Sören Kierkegaard. To je shvaćanje usko povezano s reakcijom na previše jednostrano gledanje i shvaćanje čovjekove osobe. To jednostrano gledanje na čovjeka u jednom je pravcu usmjereno na Fischlovu naglašenu kolektivizaciju, preveliko podruštvovljenje, a s druge strane, još važnije, na »kolektivizaciju« ili preveliko poopćavanje filozofske misli, prema kojoj je nestalo čovjeka-osobe. Povijest egzistencijalizma dolazi iza tih pojava.[6]

[3] E. Mounier: *Introduction aux existentialismes,* str. 6. Ali Friedrich M. Rintelen piše: »Es geht auch nicht an, Augustinus und Bonaventura, Duns Skotus und Nikolaus Kusanus, oder einen Denker wie Kardinal Newman als Existenzphilosophen zu bezeichnen. Existentphilosophie ist ein modernes Gebilde...« — Theologie und Glaube 1947, str. 1; C. Fabro: *Introduzione all'esistenzialismo,* Milano 1943, str. 5.

[4] J. Fischel: *Die Geschichte der Philosophie V,* str. 237. »Einen Höhepunkt dieser Konstruktionslust bildet Hegel. Das, was sich in der Weltgeschichte dialektisch entwickelt, ist nach ihm die Idee. So wird der Einzelne mit seinen existentiellen Sorgen wieder verraten.« — W. Weymann-Weyhe: *Sören Kierkegaard und die christliche Existenz* — Die Kirche in der Welt 1949, str. 223: »Die Hochblüte njemačke filozofije idealizma bijaše već otpočela kad se u sjevernoj Evropi u Kopenhagenu rodio 1913. g. Sören Kierkegaard.« Kad je Hegel umro, osamnaestgodišnji Kierkegaard pronalazi da je Hegelova filozofija kriva. Rudi Supek: *Egzistencijalizam i dekadencija,* str. 9.

[5] O. Bollnow: *Existenzphilosophie,* str. 11. »Mit dem Namen Existenzphilosophie oder auch Existentphilosophie bezeichnet man eine philosophische Strömung, die sich vor allem um das Jahr 1930. herum in Deutschland ausgebildet und seitdem in verschiedenen Formen fortentwickelt und über die Grenzen Deutschlands hinaus ausgebreitet hat.«; I. Hergešić: *J. P. Sartre i egzistencijalizam* u Pogovoru uz prijevod Sartreove *Mučnine,* str. 206.

[6] *Existenzphilosophie,* Das Fischer Lexikon, str. 66; *Esistenzialismo,* Enciclopedia cattolica V, str. 586—587.

Egzistencijalizam — filozofija reakcije

Descartes je svojim »*cogito, ergo sum*« postavio temelj filozofske konstrukcije, filozofske zgrade, u kojoj je temelj prerastao svoje zidove. On ih je misaono apsorbirao. Nestali su svojim postojanjem. Sve je u tim filozofskim konstrukcijama poprimilo misaono značenje bez životnog sadržaja. Taj početni i krivo usmjereni intelektualizam razvio je svoju misao do najviše točke u njemačkom idealizmu. U ovom posebno mjesto zauzima Hegel, koji je svojim skrajnjim logiciranjem izazvao reakciju filozofske misli.[7] No ovo nije jedina podloga. S druge strane, u materijalističkoj antropologiji, koja je temeljena na pozitivističko-evolucionističkim postavkama, prihvaćen je determinizam. Ovaj je, jednako kao i determinizam idejne misli kod Hegela, izgubio s vida čovjeka. Ne u tom smislu kao da čovjek ne bi postojao, već u tom da taj ne postoji na jedan misaono-slobodni ljudski način. Čovjek je u tim nazorima postao običan ili malo izrazitiji — no to je svejedno — kotač determinističkog zbivanja, bilo idejnog bilo materijalnog. Kruta ga je logika misli sapela. Ostao je bez svojeg bitnog, onog što čovjeka čini čovjekom: da je, naime, misaono-slobodno biće.[8]

Ovaj povijesno-psihološki razlog bio je u filozofskoj misli temeljem zbog kojega se i rodila egzistencijalistička filozofija. Ova je nastojala povratiti čovjeku njegovu izgubljenu osobnost označenu slobodnim i zato odgovornim djelovanjem. Ona je (egzistencijalistička filozofija) reakcija na nepravde učinjene krivim shvaćanjem čovjeka, bilo kao stvari ili kao proces ideja.[9]

[7] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju,* str. 308. Manuskript — izvadak »O egzistencijalizmu«, str. 295—317. »Što je za egzistencijalističko filozofiranje karakteristično, što je glavno, bitno, kao jezgra ove filozofske orijentacije, najlakše ćemo uočiti na njegovom historijskom postanku, a to je stav Kierkegaarda protiv Hegelovoj filozofiji. (Za nju Schopenhauer kaže da je »besmislenost« nezgrapnog i bezumnog Hegela, koji je jadno »mazalo nesmisla«, Unsinnschmierer, i čitav Fichte-Schelling-Hegelov idealizam da uopće nije filozofija, a kod Hegela da je to šarlatanstvo.) Po Hegelu je naime »apsolutno« — pojmovni akt mišljenja u dijalektičkom (po Fichteu) razvoju — općenito (esencijalno) realni bitak koji se u razvojnim fazama realizira do pojedinačne pojavnosti, te ona obuhvaća čovjeka s individualnim (konkretnim) životom kao izrazom općepojmovne »idejne« esencije. »Mogući čovjek« kao određeni stupanj razvoja opće ideje znači pravu stalnu realnost, dok je u konkretnoj (individualnoj) realizaciji čovjek samo pojava idejne realnosti. Čovjek zapravo egzistira kao jedna faza u dijalektičkom procesu općeg pojma, kojim je čovjek esencijalno (bitno) određen. Ova je pojmovna esencija mjerodavna (normativna) za individualni čovjekov život. — Suprotno ovom »esencijalizmu« zastupa općepojmovne (esencijalne) sfere.«

[8] Al Naber: *De philosophia existentiae,* str. 1.

[9] E. Mounier: *Introduction aux existentialismes,* str. 8. »En termes très généraux, on pourrait caracteriser cette pensée comme une réaction de la phisophie des idées et de la philosophie des choses.«; L. Dubreuil: *Du développement de la philosophie de moi d'un véritable existentialisme* — Revue de Métaphysique et de Morale, str. 363—374; J. M. Grévillot: *Les grands courants de la pensée contemporaine,* str. 13.

Krajnost reakcije

Idealizam je s Hegelom kao vrhovnom točkom misaone konstrukcije pojmova otišao previše daleko. Donekle je psihološki razumljivo da je jednako tako pošao u krajnost i Sören Kierkegaard, koji je kao predstavnik egzistencijalizma u svom filozofiranju zabacio svaki oblik »formalne« logike i pošao svojim putem vlastitog reagiranja i gledanja na čitavu čovjekovu zbilju. On je sve gledao i previše subjektivno a da bi se moglo govoriti o filozofskoj misli koju treba bez daljnjega prihvatiti. On je, gledajući svoju nutrinu, svoje vlastito proživljavanje, htio biti »realističan« i »metafizičan«, ali je jedno i drugo nastojanje poprimilo previše poopćeno shvaćanje njegova subjektivnog gledanja. Središnji antropološki problem primio je — ne ispravak, već opet jedan vid čovjekova života, koji je kod svakoga imao biti on sam, ali ne i pouka za drugoga. Iza Kierkegaarda, kao što to obično biva, slijedili su drugi egzistencijalisti novijeg vremena, ali sličnih gledanja.

Isto tako na drugoj strani egzistencijalističke misli izbila je krajnja reakcija na evolucionistički naturalizam biološko-sociološke škole. Prevelika »razumska određenost«, po kojoj se čovjek »razvijao« i »morao biti točno određen«, imala je svoju veliku reakciju krajnjih granica u egzistencijalizmu kao najradikalnijem obliku »životne filozofije«. Moderni predstavnik toga mišljenja Henri Bergson sa svojim predšasnicima istog mišljenja Dilteyem i Nietzscheom protivi se svakom gledanju na čovjeka koje bi bilo teorijsko, objektivno, općeznanstveno promatranje u filozofskom smislu. On sve gleda u filozofiranju o čovjeku subjektivno, samoproživljavajući, egzistencijalno. Ne može se pomiriti s jednim općim, nezainteresiranim mišljenjem koje nije duboko-subjektivno proživljeno. Za njega je podloga filozofiranja ono što proizlazi iz njegove životne sadržine, iz nutrine, ono s čim on sudjeluje. Bergsonovo egzistencijalističko promatranje života ne polazi od mnogostrukosti individualnih, socijalnih i povijesnih načina ili oblika postojanja (kod Heideggera *Dasein*), već od samoiskustva kao najunutarnjije jezgre čovjekove, od njegove vlastite, subjektivne »egzistencije«.[10]

Metafizičko-epistemološka refleksija

Da bismo lakše shvatili mišljenje egzistencijalizma, bit će dobro u vidu starijih filozofskih pojmova spoznaje i realnosti (zbilje) napraviti zajedničku refleksiju.

Platonovo se filozofiranje osniva na nauci o idejama i njihovim participacijama. Ovdje ne ulazimo u pitanje koliko su ideje opravdana metafizička pretpostavka, koliko su participacije tih ideja u određenim realnostima dokazane, kao ni u to kako i koliko su ideje međusobno povezane.[11] Bitno je samo naglasiti Platonovo naučno-metafizičko shvaćanje prema kojemu su realnosti kao sjene ideja, i drugo, da stoga čitavo filozofiranje ostaje u okviru dualizma: ontološkog, noetskog ili etičkog.

Aristotelovo se filozofiranje osniva na temeljima materije i forme, akta i potencije. U tom okviru načelo uzročnosti poprima apsolutnu vrijednost i čitavo filozofiranje svoj smjer.

Descartes shvaća realnost (zbilju) kao atomizam jednostavnih naravi, metafizički neraščlanjen (desarticulatus), i stoga u svom filozofiranju operira, naučava jasnu ideju analiticizma.

Ako u ovom vidu gledamo na egzistencijalizam, onda je njegova temeljna misao vodilja: spasiti ljudsku osobu, individualno naglašenu njezinim bitnim dostojanstvom; to dostojanstvo je spiritualnost i odgovornost temeljena na sasvim slobodnim odlukama.[12]

Obuhvatnost filozofije »reakcije«

U ovom smislu je sasvim jasan dijametralno oprečni stav egzistencijalizma koji se može shvatiti kao dualizam borbe za posve slobodnog čovjeka, za takvu ljudsku osobu nasuprot neautentičnoj osobi, koja je osobito ponižena u naturalizmu materijalističkog determinizma. Ovaj je, naime, svoja shvaćanja prenio na psihologiju i ljudsko društvo, u kojem je čovjek ostao samo jedna točka općeprirodnog razvoja.[13] Protiv toga je osobito svojim filozofiranjem ustao spomenuti Henri Bergson. Njegova filozofija života upravo je imala za zadaću to opovrgnuti. Nije se slagao s Descartesovim rezultatima mehanističkog naturalizma jednostavnih natura.

Jednako tome, po Sörenu Kierkegaardu, kako je već naglašeno, trebalo je srušiti konstrukciju idejnog logiciranja, u kojem je čovjek bio samo jedan kotač — dakako neautentični — dijalektičko-logičnog mehaniz-

[10] J. Lenz: *Der moderne deutsche und französiche Existenzialismus*, str. 14; D. Pejović: *Sören Kierkegaard* — Republika, Zagreb 1956, str. 43; *Esistenzialismo*, Enciclopedia filosofica, str. 971—981; V. Filipović: *Nova filozofija Zapada*, str. 34.

[11] F. Šanc: *Povijest filozofije* I, str. 106—114. »Ideje imaju neku vječnost, neku nužnost i neku nepromjenljivost... Ako je Platon idejama pridijevao ova svojstva samo u apstraktnom smislu, potpunoma bismo se s njime složili. Ali, nažalost, sumnja da li je razlikovao između pozitivnih i apstraktnih svojstava vječnosti, nužnosti, nepromjenljivosti nije bez temelja... Na pitanje koji je odnos između ideja i pojedinih stvari, treba odgovoriti da obuhvaća svakako ovo dvoje: Ideje su *uzori* prema kojima je *Demiourgós* (Stvoritelj) učinio pojedine stvari 'gledajući na njih' (Timaios 28). Ideje su i svrha za kojom teže sve pojedine stvari, jer sve idu za tim da ostvare najbolje... Ali kao poglavitu točku odnosa između pojedinih stvari treba spomenuti 'dioništvo' (*méthexis — participatio*). Svaka pojedina stvar, koja nije ideja, postoji time što na neki način učestvuje u ideji. U čemu stoji ovo 'učestvovanje', to je pitanje na koje nije znao pravog odgovora ni Aristotel, kako sam izjavljuje u svojoj Metafizici (1.6; 987b)...«

[12] Joannes B. Lotz: *Sein und Existenz*, str. 78; usp. Jaspers: *Nicolaus Cusanus*, str. 264—65.

[13] Izgledalo bi da u takvim uvjetima razvoja čovjek nije odgovoran ni za što, jer se sve odvija a da se njega ne pita da li to slobodno hoće ili možda odbacuje. To se jednostavno događa. Tako bi bilo u teoriji. Ipak, u praksi se i te koliko gledalo na odgovornost koju je pojedinac imao za svako djelo koje je smetalo društvu mehanički neodgovorno shvaćeno.

ma. Tim rušenjem imao se dobiti »pravi, autentični čovjek«.[14] No zahtjev za **autentičnom, slobodnom ljudskom osobom** pošao je tako daleko da je, kao što ćemo vidjeti, i autentično bilo neautentično, i to je trebalo također »ispraviti«.

U tom smislu bi reakcija, koju je jednim dijelom u egzistencijalizmu proveo Bergson s filozofijom života, tražila ljudsku osobu koja bi bila nešto kvalitativno-imaterijalno, a preko te osobitosti ili kvalitete rezultiralo bi sve ono što je kao materijalni dodatak u pojmu osobe. Zbog toga je kod Bergsona opažena opasnost panpsihizma, koju na različite načine usvajaju i drugi egzistencijalisti. No toliki skok nije morao biti kod predstavnika druge struje ili reakcije u egzistencijalizmu. Zbog toga S. Kierkegaard ne nastupa protiv materijalnosti, koja je pretjerana, već samo protiv ideje, koja je shvaćena previše mehanički, bez **slobodnog podviga**, koji je upravo glavni značaj osobe, kako je shvaća egzistencijalistička filozofija.

No ne bi valjao zaključak da je u egzistencijalizmu borba za slobodnu ljudsku osobu samo na području psihičkog ili duhovnog rehabilitiranja. Naprotiv, čisto objektalno gledajući opažamo da se probuđuje misao koja je zainteresirana za »slobodu« čovjeka u sasvim materijalističkom naziranju. To nam potvrđuje filozofija Martina Heideggera i Jeana Paula Sartrea. Osobito Sartre teži za slobodom ljudske osobe, za njezinom rehabilitacijom. Nažalost, ta težnja je odražena u posve materijalističkim koncepcijama.

Stoga će biti sasvim ispravan zaključak: glavna težnja egzistencijalizma je u nalaženju ili, bolje, pronalaženju ljudske osobe. To pronalaženje osniva se na **slobodi** čovjeka, u zbilji **slobodne čovjekove egzistencije**. Kako shvatiti slobodu i s njom povezanu čovjekovu egzistenciju, filozofi egzistencijalizma različito odgovaraju. Ta različitost je odraz njihova mentaliteta, odgoja i uvjerenja, a vidi se ne samo u okviru protivnih stavova: spiritualizma i materijalizma, već i unutar njih.[15]

---

[14] V. A. Belleza: *Nota sull'esistenzialismo italiano* — Archivio di filosofia, str. 153; Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 5—6; S. Kierkegaard: *Dnevnik zavodnika* — U Pogovoru prevodilac Danilo Grlić govori o važnosti Kierkegaardova filozofskog gledanja i u našoj stvarnosti. Str. 200—201. — A. Trstenjak: *Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus* — Archiv für Philosophie, str. 245.

[15] Jolivet—Schneider: *Französiche Existenzphilosophie* — Bibliografische Einführungen in das Studium der Philosophie — Dodatak str. 7; Weymann-Weyhe: *Sören Kierkegaard und christliche Existenz* — Die Kirche in der Welt, str. 224; A. Rábanas: *El horizonte teista en existencialismo contemporáneo: Karl Jaspers* — Revista de filosofia, str. 251; M. Tkalčić: *Egzistencijalizam (Kierkegaard, Heidegger, Sartre)* — Zbornik radova Sveučilišta, str. 40; A. Zadrović: *Egzistencijalizam — Redukcija filozofske spoznaje na subjektivni dojam o životu* — Zadarska revija, str. 52.; G. Di Napoli: *Libertà e valore* — Filosofia e vita, str. 33—39.

DRUGO POGLAVLJE

EGZISTENCIJALNA SLOBODA

Konstatacija slobode uopće

To je jasni aksiom svih egzistencijalista. U svom korijenu suvremenog egzistencijalizma on proizlazi iz ogorčene refleksije na »prokletu« Hegelovu filozofiju. Proizlazi iz samog postojanja egzistencijalistički orijentiranih filozofa, iz njihove naravi, iz njihova unutarnjeg bića. Oni to za sebe osjećaju. Jednako tako govore za drugoga.

Kierkegaard Ljudi imaju slobodu misli, govora i pisanja, sasvim općenito naglašuje Kierkegaard.[16] A onda ulazi u suptilnost osjećaja i reakcije koju osjeća kad spominje predestinaciju — taj fatum Lutherove glave. Na početku svoga *Dnevnika* 1834. — točnije 19. kolovoza — govori o nakazi u vezi s predestinacijom s jedne strane i slobode s druge strane. Kako spojiti čovjekovu slobodu i Božju svemogućnost? Sve to kopka po njegovoj glavi, no opet tako da sloboda ostaje sloboda za čovjeka.[17] I ta se sloboda nema shvatiti kao jednostavan izbor između dobra i zla. To je sloboda usko shvaćena. Egzistencijalna sloboda je nešto više. Ona je pronalaženje svoga slobodnog »ja« bez okvira i ograda koje bi nametao netko izvan čovjeka, izvan jednog individuuma.

Berdjajev To je misao koja kod Nikolaja Berdjajeva poprima još veće i snažnije naglaske. Zato je on i nazvan filozofom slobode. Takvim se i sam smatra. On, »zarobljenik slobode«, kako se znao sam nazivati, ne može se ni maknuti u svom filozofiranju bez slobode. Ona je središte svega njegova filozofskog gledanja. Sve kod njega proizlazi od slobode i opet se k njoj vraća. »Ja sam izašao iz slobode, ona je moja roditeljica. Sloboda je za mene prvotno biće. Osobitost moga filozofskog stava je prije svega u tome što ja stavljam kao osnovu filozofije slobodu, a ne biće.«[18]

---

[16] Kierkegaard: *Entweder — Oder* I, str. 20.
[17] Kierkegaard: *Die Tagebücher*, str. 28.
[18] Berdjajev: *Samopoznanie*, str. 58.

Takvu radikalnu postavku nije prihvatio nijedan filozof, primjećuje, uz druge, i sam Berdjajev. Sloboda mora biti stvaralački orijentirana i u tom smislu prelaziti sve ograde koje bi nekim određenjima sputavale slobodni subjekt.

Jaspers Nužnost opstanka u svijetu i Transcendenca pojmovi su kojima operira Jaspers, da bi tako mogao doći do izražaja s potpunom slobodom svoje egzistence. Ona se ne može zamisliti bez slobode. Uvijek ide naprijed. Sve je kod nje u aktualiziranju, u nastojanju temeljenom na slobodi. Ona, sloboda, i jest temelj razlike između nužnosti opstanka u svijetu za jedan individuum s jedne strane i Transcendence s druge strane, i to zbog toga što u Transcendenci i nema slobode. Nema za egzistencu nužnih zakona, već slobodno djelovanje. Svaki čovjek bi trebao ići tim putem. Svaki bi kao egzistenca trebao naglašavati svoju slobodu.

Pitanje da li postoji sloboda već pretpostavlja slobodu; pa onda pitanje da li je ona tu — ima svoj izvor u meni samom, koji hoću da ona bude. Da li sam slobodan? To pitanje i ne bi dolazilo da nemam iskustva o slobodi. Neslobodno biće ne bi moglo imati podlogu za postavljanje toga pitanja, kao što o svjetlosti i boji ne bi mogao govoriti slijepac koji nije nikada u svjetlosti razlikovao boje. Sloboda je tu već u pitanju o njoj. Nije moguće najprije dokazivati slobodu, a onda je ushtjeti, već jednostavno: nazočan je smisao slobode i zato je hoćemo. Sve je u zajedničkom odvijanju.[19]

Marcel Marcel će priupitati: »Je li čovjek slobodan?« — Veoma suvremeno pitanje, koje se tako često postavlja. Nerijetko se govori o tome veoma apstraktno, nepotpuno s obzirom na čovjekov život. Valja gledati na sve okolnosti u kojima se čovjek nalazi i tu tražiti odgovor o čovjekovoj slobodi. Potrebno je sagledati sve situacije čovjekova života i u njima tražiti odgovor na to pitanje. U tom se ne smije biti jednostran, kao što je kod apstraktnog humanizma, koji previše deklamira o čovjekovoj slobodi, a ne kaže ono bitno. Čovjek je slobodan u sebi u svakoj povijesnoj situaciji, u svakom konkretnom času, no to nije sloboda sanjarenja, nego sloboda dublje gledana, metafizički promatrana.[20]

Izvor slobode

Sloboda kao izbor između dobra i zla postoji i za egzistencijaliste, ali ne kao egzistencijalna sloboda, koja je nešto dublje od ovoga previše ograničenog, konačnog gledanja na slobodu. Dakako, kad se raspravlja pitanje slobode nekog egzistencijalnog subjekta, naši će se autori svi složiti u tome da je čovjekova sloboda povezana s transcendentalnom stvarnosti, s Bogom, ali utoliko ukoliko je čovjek duh (za Jaspersa duša) bez ograničenja, a ne kao kad se pomišlja da je sloboda vezana na biće ograničeno u izboru dobra ili zla. Ontološki temelj slobode ne može biti biće u tom smislu. Bog kao Apsolutno biće, koje bi diktiralo čovjeku da nešto mora ovako ili drugačije činiti u granicama zapovijedi, smeta ontološko gledanje na slobodu — slobodu egzistence kod naših autora.

Kierkegaard Sasvim je jasno da slobodu u egzistencijalnom smislu Kierkedaard gleda u uskoj povezanosti s Bogom, koji mu ne diktira, nego ga poziva na stvaralačku ljubav, na otvorenost njegova duha, koji se ima susretati s Bogom. No ipak, da bi istakao neovisnost slobode, njezinu neograničenost, tvrdi: sloboda je beskonačna i izlazi iz ništa. U tom gledanju na ontološki izvor slobode sloboda bi bila biće koje se konkretizira iz tjeskobe uvjetovane jednim »ništa«. To »ništa« je, prema tome, nešto što treba iskusiti, čemu treba dati egzistencijalni karakter, koji se očituje upravo kroz slobodno djelovanje.[21]

Kierkegaard to nastoji osvijetliti Adamovim slučajem: Bog mu je rekao da smije jesti od svih plodova osim s drveta spoznaje dobra i zla. Kako je Adam mogao znati što je dobro, a što zlo, kad to sam nije iskusio — kad je ta razlika bila vezana na užitak? Kierkegaardova je misao: sve što je znao bila je zabrana, a unutarnje iskustvo se rodilo time što je kroz tjeskobu proradila sloboda, koja je upravo zbog toga djelovala što je za Adama s obzirom na unutarnje iskustvo postojalo jedno »ništa« u odnosu na spoznaju. Sloboda je proradila jer je htjela imati nešto ... spoznaju! Tako se sloboda pokazuje kao mogućnost koja probija kroz tjeskobno »ništa«.[22]

Berdjajev Možda je ovo poimanje daleko »bolje i dublje« osvijetljeno kod Berdjajeva. Krivo bi bilo misliti da je filozofija slobode obrađena u granicama tradicionalne ontologije, koja pretpostavlja biće koje ima slobodu. To je ontološki determinizam. Taj je, međutim, u pitanju slobode nešto posve tuđe Berdjajevljevu gledanju. Sloboda, veli on, ne može biti ograničena bićem. Ne može se sloboda shvatiti razumom. Ona je iznad takvog gledanja i dublje od njega. To je sloboda u svom prvotnom smislu. Mora se izbjeći otvoreni ili prikriveni determinizam, premda se taj više usvaja u filozofskom svijetu. Potrebno je istinski gledati u filozofiranju o slobodi. Mora se gledati u neograničenost slobode, da bi se mogla pravo sagledati. Potrebno je vidjeti da je biće rezultat slobode, a ne obratno. Ne može se o slobodi racionalizirati, već valja »pokušati proniknuti« u tajnu slobode. Berdjajev to doista »pokušava« služeći se »mističnim« viđenjem Jakoba Böhmea, prvog od boraca, kako Berdjajev naglašuje, za slobodu, koji borci nisu priznavali racionalnog naučavanja grčkog intelektualizma i skolastičke filozofije.

Böhme je u svom misticizmu svojom intuicijom dopro do *Ungrunda*, Bestemeljnosti, do *Ništa*. To je bestemeljno oko vječnosti, a ono je bez-

[19] Jaspers: *Philosophie* II, str. 175—176. »In der Sorge um das Sein der Freiheit ist schon die Aktivität beschlossen, aus der Freiheit sich verwirklicht.« *Philosophie und Welt*, str. 13—15; *Kleine Schule des philosophichen Denkens*, str. 130.

[20] Marcel: *Les hommes contre l'humain*, str. 17.

[21] Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, str. 114—116.

[22] Isto, str. 42—43.

osnovna, bestemeljna, nedeterminirana volja. Ta nije određena za biranja. Nedeterminirana volja ne može birati između dobra i zla. U *Ungrundu* se zapaljuje vatra, a ta vatra je sloboda, i to meonska, potencijalna. Sloboda rađa prirodu. Sloboda je *Ništa* iz kojega proizlazi nešto. »Sloboda *Ungrunda* nije svjetlo ni tama, ni dobro ni zlo. Sloboda leži u tami i žeđa za svjetlom. I sloboda je uzrok svijeta.«[23]

No misticizam Böhmea bio je vezan na biće Božanstva, na Božje biće. Böhmeova bezosnovna volja upravo je u dubini Božanstva i dolazi do Božanstva. Prema Berdjajevu je *Ungrund* božanstvo apofatičke teologije. Ono je slobodno *Ništa* iz kojega se rađa Bog. To slobodno *Ništa* prvotnije je od Božanstva, prvotnije od Boga. Prema Meister Eckhartu, veli Berdjajev, Božanstvo je i Bog biće. To božanstveno *Ništa* je prvotna sloboda: sloboda prije svakog razlikovanja tame i svjetla, zla i dobra.

Sloboda volje je već s ovu stranu dobra i zla. Ona je kod čovjeka u granicama razlikovanja, a kod Boga je sloboda volje ono slobodno *Ništa* u njemu.

To je za Berdjajeva Böhmeovo otkriće. Pronalazak »germanske mistike«, koja je osnova savršeno drugačije teologije i antropologije.

Taj metafizički voluntarizam koji je osnova svemu u svijetu, veli Berdjajev, posve je tuđ srednjovjekovnoj i antiknoj misli... On (metafizički voluntarizam) je svojim poimanjem *Ništa*, iz kojega proizlazi sloboda i sve drugo, stavio svoje filozofiranje na sasvim drugu metafizičku osnovu. Böhme i Eckhart, prema riječima samog Berdjajeva, ipak ne dopuštaju da bi *Ništa* bilo dublje i prvotnije od Božanstva, a prema mislima Berdjajeva to je *Ništa* ipak dublje, ono bi bilo temelj slobode iz koje kasnije sve proizlazi.[24]

Jaspers Sasvim je sigurno da je Jaspers vezan na ontologiju germanske mistike, kao Berdjajev, i to zbog toga jer se zaustavlja na slobodi egzistence. Ona je temelj egzistencijalnog filozofiranja. Sloboda je neuvjetovana. S njom se stvara biće, egzistenca, samstvo.

Jaspers obrazlaže: Svijet opstanka uzet u cjelini pokazuje uvjetovanost koja upozoruje na nešto određeno, neslobodno... Ukoliko sam dio toga opstanka, i sam sam uvjetovan. No u meni je sloboda, koja svojom opstojnošću u meni isključuje određenost, nužnost, uvjetovanost... Ona djeluje u meni slobodno — ne kao diktatom određeno (moram birati između dobra i zla) — i ne može se protumačiti uvjetovanošću ili nametnutom nužnošću opstanka svijeta. Sloboda je svladavanje izvanjskog, koje me nekako prisiljava.

[23] Berdjajev: *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, str. 97—100.

[24] Isto, str. 100—104; G. Bruneder: *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre von Ungrund* — Archiv für Philosophie, str. 106, i ovdje uspoređuje shvaćanje Böhmeove slobode koja se rađa iz *Ništa* kao kod Berdjajeva i Kierkegaarda, no naglašuje da se tu *Ništa* nema shvatiti etimološki, nepostojanje bilo čega, već više logički, i to u intencionalnom značenju: odnos prema nečemu — *Etwas*. »Ništa« tu označuje jednu potenciju — *Dynamis*; M. M. Davy: *Nicolas Berdiaeff ou la lutte de la création contre l'objectivation* — Esprit, str. 173.

Jaspers, čija je egzistencijalna filozofija vezana na opstanak u kojem se čovjek treba pokazati egzistencom, raspravlja pitanje čovjekove slobode s obzirom na jednu izvornu neuvjetovanost iz *Ništa*. On razumije svijet opstanka u granicama zakona, uzročnosti i uvjetovanosti. To je svijet objekata, objektivne »zakonske« povezanosti. U tom svijetu čovjek posjeduje slobodu koja izvorno nema — prema Jaspersu — svoga takvog početka; on zamišlja egzistenciju slobode kao početak bez razloga u objektiviranom smislu riječi, kao niz koji počinje iz *Ništa*.[25]

Marcel Sloboda nije nešto apsolutno, kako bi to želio prikazati Jean-Paul Sartre, naglašuje Gabriel Marcel u svom razgovoru s Gabrielom d'Aubarèdeom.[26] Sloboda je Božji dar čovjeku, koji je svojim bićem misterij. S tim darom, kao i s milošću, treba da čovjek u svom životu pokaže na što je pozvan. Milost je nešto pozitivno, s njom spojena sloboda jednako tako, i ona se može u pravom smislu uzbiljavati, ostvarivati samo onda kad pokazuje to milosno pozitivno. Izvor slobode, kako ga shvaća Marcel, daleko je od toga da bi se približavao Sartreovu mišljenju, koji je slobodu materijalistički apsolutizirao. Jednako tako se ne može spojiti njegova misao o slobodi, što u izvornom gledanju prihvaćaju Kierkegaard, Berdjajev i Jaspers, iako oni ne bi svoj *Ništa* iz kojega »proizlazi« sloboda poistovjetili sa »ništa« Sartreove filozofije, koja je skroz ateističko-materijalistička.

Izvor slobode je Bog. On je stvara i daje čovjeku.

Egzistencijalna sloboda i liberum arbitrium

Egzistencijalisti tvrde da *liberum arbitrium indifferentiae* nije egzistencijalna sloboda. Ona postoji u čovjeku samo u manjem stupnju, gledajući je aktivno-psihološki, ne egzistencijalno u njihovu smislu. Zapravo: u djelovanju egzistencijalnog subjekta nije bitna sloboda *indifferentiae*. Ona bi bila samo jedan stupanj slobode koji omogućava doći do egzistencijalne slobode.[27]

Kierkegaard Tri poznata egzistencijalna stadija u Kierkegaardovu filozofiranju posjeduju svoju slobodu.[28] Sloboda pjesnika i umjetnika povezana je s estetskim stadijem. Sloboda etički orijentiranog mislioca — s etičkim stadijem. Religiozni mislilac — a to je treći stadij Kierkegaardova filozofiranja — ima svoju egzistencijalnu slobodu. Ne bismo mogli naći točno određene granice u životnom putu Kierkegaardove filozofije, niti bismo — praktički gledajući njegovo filozofiranje — mogli

[25] Jaspers: *Freiheit und Wiedervereinigung*, str. 15; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, str. 195; *Philosophie* II, str. 188—191. »Freiheit ist, wo eine Reihe aus dem Nichts begonnen wird« (str. 188).

[26] Marcel: *Nouvelles litteraires* 7. VI. 1951; *Don et Liberté* — Giornale di metafisica 1947, str. 495—96.

[27] Instruktivno je o tome vidjeti: Jacques Maritain: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, str. 137—8.

[28] Kierkegaard: *Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift* II, str. 211.

točno odrediti granice u kojima se on služi ovom ili onom slobodom. Moguće je samo naglasiti njegovu misao — to je uostalom više-manje jasno kod svih egzistencijalista — kojom on želi odrediti razliku između slobode izbora — *liberum arbitrium indifferentiae* — i egzistencijalne slobode. Sloboda izbora pripada etičkom planu ili stadiju. Taj stadij poznaje razlikovanje između dobra i zla. Na njega se primjenjuje sloboda indiferencije, a ta je vezana na psihološko razlikovanje grijeha. To je etika, moral, koji nije spojen s egzistencijalnim shvaćanjem čovjekove slobode.[29] Gdje nema takva razlikovanja, postoji povezanost samo sa slobodom koja bi se imala shvatiti kao sazdanje, stvaranje slobodnog djelovanja, a ne djelovanja koje je povezano s etički predviđenom normom dobra i zla. *Liberum arbitrium* i s njim povezan grijeh jedna je slobodno postavljena mogućnost i ujedno neopravdana zbilja, tvrdi Kierkegaard, s obzirom na egzistencijalno postavljanje slobode,[30] koja bi se trebala vidjeti u slobodnom doživljavanju koje ne ograničavaju nikakve određene norme. To bi on htio pokazati u svom religioznom stadiju, a to je stadij njegove egzistencijalno gledane slobode.

Berdjajev On veli da je sloboda u okviru izbora između dobra i zla školski način shvaćanja slobode. Taj način pretpostavlja normu. Njegovo shvaćanje slobode nije takvo, veli on. »Za mene je sloboda značila uvijek nešto sasvim drugo. Sloboda je moja nezavisnost i opredijeljenost moje osobe iznutra. Sloboda je moja stvaralačka sila, ne izbor između dobra i zla koje se stavlja preda me, već je sloboda za mene ostvarenje dobra i zla. Sam osjećaj izbora može dati čovjeku čuvstvo potištenosti, neodlučnosti — dakako neslobode.«[31] To je pogled na njegovu egzistencijalnu slobodu. Sloboda volje ima u sebi i dobro i zlo. Ta ne postoji kod Boga. Ona je u odnosu na Boga u *Ungrundu*, u *Ništa*, koje je prije Boga i u njemu. Iz toga *Ništa* Bog ide putem svoje egzistencijalne slobode, putem sazdanja dobra.[32] To je, znamo, već ponešto modificiran Böhmeov misticizam. Etičko shvaćanje slobode u smislu indiferencije i napokon opredjeljenja prema dobru i zlu tradicionalno je poimanje slobode volje, vezano na staru psihologiju, i ono se ne može održati. To je poimanje spojeno s voljom kao elementom duše koja je vezana na prihvaćanje dobra i izbjegavanje zla. Čovjek na taj način postaje odgovoran za zlo. Takvo shvaćanje slobode je utilitarno-pedagoško. Sloboda volje kao sloboda ravnodušnosti više je ropstvo nego sloboda. Čovjek se može smatrati slobodnim kad nije stavljen pred izbor dobra i zla, i uopće pred izbor. Time je čovjek vezan. Sloboda, međutim, mora biti stvaralačko načelo, a ne načelo straha pred bilo kakvim izborom. Sloboda ne smije biti u okviru nečega izvana nametnutog, jer se tako slobodi nameće određena svrha. Čovjek se slobodnom voljom u tom smislu nekako zarobljuje. Ne ostaje posve slobodan.

---

[29] Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, str. 114. 121; Leon Chestov: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, str. 328—29.
[30] Kierkegaard: Isto, str. 116.
[31] Berdjajev: *Samopoznanie*, str. 65.
[32] Isti: *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, str. 100—103.

Teleološko gledanje na slobodu volje moglo bi se formulirati ovako: Čovjek mora svoj život podložiti vrhovnom cilju. Hijerarhiji vrhovnog cilja treba podložiti sve druge ciljeve. Sloboda volje u tom smislu omogućava čovjeku da podloži svoj život tome vrhovnom blagu ili dobru. Takvo gledanje ne odgovara današnjoj psihologiji ni kršćanskom otkrivenju. Ono dovodi do etike ropstva. Staro aristotelovsko naučavanje o slobodi volje nema svog temelja u filozofiji egzistencije i zbog toga se, veli Berdjajev, mora napustiti.

Moralno dostojanstvo čovjeka ne smije se podložiti samo cilju kojemu je čovjek podvrgnut u životu. Jednako se tako ne smije promatrati ni moralna sloboda. Čovjek je vezan na izvor života iz kojega je proizašao s moralnim životom i djelovanjem u svijetu. U nekom smislu moglo bi se reći: »sredstva« postaju važnija od cilja, određeno dobro više cijenjeno od »prave« slobode. Što se može reći o slobodi koja se mora prihvatiti?! Jednako kao i o pravdi izvojevanoj nepravdom, ili ljubavi koja je postignuta mržnjom. Sve to nije pozitivno u egzistencijalnom smislu, i zbog toga prava, egzistencijalna sloboda mora u etičkom smislu proizlaziti iz čovjeka, iz njegova duha — njegova unutarnjeg svijeta i svjetla. Potrebno je gledati čovjeka u vidu prvotne slobode, koja nastupa iznutra kao stvaralačka energija. Ne smije se sloboda smatrati sposobnošću za nasljedovanje pravilâ i normi. Ona nije težnja za uzbiljenjem normom nametnutog cilja. Moralno blago čovjeka, a to je djelovanje posredstvom slobode, nije za čovjeka cilj, nego unutarnja sila koja osvjetljuje njegov život. Zato je važnije pitanje odakle dolazi, proizlazi moralno djelovanje čovjeka, nego pitanje cilja toga djelovanja. Sloboda i cilj djelovanja slobode — svrha toga djelovanja — pripada teološkom shvaćanju ili takozvanoj normativnoj etici. Toga se čovjek treba osloboditi jer ne odgovara dostojanstvu čovjeka.[33]

Pitanje slobode savjesti nije jednostavno pitanje slobode volje. To je nešto sasvim drugo. Sloboda volje se svodi na naturalističko-psihološki i odgojno-moralni temelj. Pitanje slobode savjesti je, međutim, pitanje o temelju bića, o prvotnom temelju života. Sloboda je prije bića i o njoj ovisi postojanje bića. Sloboda je metafizička kategorija u duhovno-religioznom smislu, a ne u naturalističkom. Zbog toga je potrebno s obzirom na čovjeka govoriti o slobodi duha, a ne o slobodi volje.[34] Samo sloboda egzistencijalno shvaćena uzvisuje čovjeka, a sloboda volje čini ga manje kvalitetnim, Berdjajevljeva je misao.

Jaspers To Jaspers ne bi jednakim riječima ustvrdio, iako postavlja jasnu razliku između slobode volje i egzistencijalne slobode. U tom smislu dolazi do izražaja jedan psihološki momenat u filozofiranju: Berdjajev gleda u slobodi volje nešto ponižavajuće za egzistencijalnog čovjeka, a Jaspers nešto posredstveno. On slobodu volje s obzirom na egzistencijalnu slobodu uočuje kao jedan od mnogih uvjeta kroz koje egzistencijalna sloboda probijajući djeluje. Tako spominje zna-

---

[33] Isti: *O naznačenii čeloveka*, str. 86—88.
[34] Isti: *Filosofija svobodnogo duha* I, str. 177

nje i zakone, koji ne označuju slobodu, ali su neki uvjet pomoću kojega djeluje egzistencijalna sloboda. Tako je, prema Jaspersu, sloboda volje *(liberum arbitrium indifferentiae)* jedna pomoćna stepenica za osvjetljenje i za djelovanje egzistencijalne slobode. Sloboda volje pruža nužnost biranja, a ta je temelj onoga što se događa, što je u biti egzistencijalne slobode: izbor u egzistencijalnom smislu. Sloboda volje, prema tome, nije zapreka egzistencijalnoj slobodi u njezinu izboru.

Istina, ustvrđuje Jaspers, da sloboda volje pripada banalnosti, običnosti života. Ona dovodi do praga, do granice, gdje se ima pokazati egzistencijalna sloboda, koja je s obzirom na slobodu volje iznad običnosti i banalnosti povezanih sa slobodom volje, dok je ova »*Dasein*« slobode.[35] Sloboda vezana na znanje, zakon, ideju i volju u cjelokupnom orijentiranju u svijetu jest nešto što ostavlja prazni prostor za ispunjenje u vezi s pravom egzistencijalnom slobodom. Ta ne smije nikada biti objektivirana i apsolutizirana s postavljenim normama, kao što je to sa slobodom volje.[36] Sloboda volje je s obzirom na spoznaju orijentirana intelektualistički, a baš to ne može biti spojeno s egzistencijalnom slobodom, jer ona treba djelovati, veli Jaspers, neovisno, po sebi, tako da uvijek u »praznom prostoru« uzbiljavanja ili djelujem po njoj ili od nje bježim... To bi bio doživljaj trajno pogođenog ili nepogođenog... Sebe dobivenog ili nedobivenog... Doživljajna refleksija bez bilo kakve kontrole izvan egzistence. To bi bilo uzbiljavanje slobode u egzistenci ili vraćanja, zbog neuspjeha, u običnost opstanka, koji u svim svojim oblicima pokazuje objektivni ili objektivirajući oblik slobode volje.[37]

Marcel Jednako umuje Marcel, pozivajući se na Descartesa, i tvrdi da je sloboda indiferencije najmanji stupanj slobode. Budući da je Sartre poistovjetio slobodu i izbor, Marcel očito kao duhovni protivnik Sartreova filozofiranja to odbija. Izbor, ne samo u Sartreovu smislu[38] — jer je to djelovanje moralno iskvarenog gledanja — već i izbor između više mogućnosti, a to je sloboda indiferencije, ne postoji u egzistencijalnom naziranju i filozofiranju. Skloni smo, veli Marcel, prikazati slobodu volje kao nešto što će ipak prevagnuti u jednakosti privlačnih snaga. Izbor bi bio onaj slobodni uteg koji bi prevagnuo u mom gledanju jednakih faktora obilježenih indiferentnošću, da, prevagnuo na jednu stranu. Ako su, međutim, razlozi jednaki, jednako su blijedi za jedno ili za drugo. Da se ipak u izboru čovjek opredjeljuje za nešto prvo protiv nečeg drugog, izgleda da u sudu indiferencije pridolaze neke vanjske sile — motivi i poticaji koji pridonose nešto unutarnjem intenzitetu. No to se protivi zbilji, veli Marcel, jer određujuća vrijednost ovih motiva i pokreta ovisi izravno o samoj osobnosti. Sam izbor ne smije biti u biti označen izabranom stvari, već mojim odgovorom, mojim odzivom na poziv. U odlukama egzistencijalne slobode ne smije biti, ne smije

[35] Jaspers: *Philosophie* II, str. 149—150. 164.
[36] Isto, str. 158.
[37] Isto, str. 163—8.
[38] G. Picon: *Panorama savremenih ideja*, str. 78.

se vidjeti utjecaj nekog izvanjskog faktora. Ako takav postoji, sloboda se svodi na manji stupanj slobode. Pa i kad ne bi bilo vanjskog utjecaja nekog prisiljavanja za moje djelovanje, sloboda se ne bi s time mogla ustvrditi, jer utjecajnost i sloboda nisu isto, nisu sinonimi, veli Troisfontaines pozivajući se na Marcela. Valja pripaziti na egzistencijalnu slobodu za razliku od slobode indiferencije. Moja sloboda će biti prikazana u egzistencijalnom smislu kao nemogućnost drugačijeg djelovanja u dotičnim okolnostima. Stoga je potrebno izbjegavati konfuzno shvaćanje izbora i slobode. Izbor u smislu *liberum arbitrium indifferentiae* nije pravi egzistencijalni izbor, nije djelovanje egzistencijalne slobode, koja označuje potpunu opredijeljenost u danim okolnostima za jedno, za ono što traži egzistencijalno shvaćanje, egzistencijalna doživljenost.[39]

»Čisto« unutarnje opredjeljenje — bit egzistencijalne slobode

Sloboda koja djeluje potaknuta izvanjskim motivima i ciljevima nije egzistencijalna sloboda. Egzistencijalna sloboda stoji u trajnom angažiranju, zauzimanju za uzbiljenje egzistencije. Ona — tako shvaćena — može djelovati samo iznutra, iz čovjeka, i to nezavisno od bilo kakvih poticaja izvana. Svi uvjeti, motivi i spoznaje nisu ono što rađa, što ispoljuje djelovanje slobode. Ona nezavisno od toga dolazi do svog djelovanja, angažiranja za ostvarenje svoje potpune egzistencije ili osobnosti. Ono što doživljavaju, što otkrivaju egzistencijalni filozofi s obzirom na egzistencijalnu slobodu, moglo bi se nazvati potpunom neovisnošću i samoopredijeljenošću iznutra, iz njihova mentaliteta, iz njihova doživljenog jastva, iz njihova unutarnjeg sadržaja. Svi naši autori na tom inzistiraju: potpuno uzbiljenje svoga »ja« putem egzistencijalne slobode. Taj »ja«, međutim, može biti gledan na različite načine.

Kierkegaard Kod Kierkegaarda je to uzbiljenje — angažiranje i unutarnji nagon slobode za postignućem egzistencije u okviru njemu dohvatnog čovjeka njegova religioznog stadija. Ne može se zamisliti njegovo poimanje slobode a da se čovjek ne bi potpuno upoznao i potpuno angažirao u tom smislu. To potpuno slobodno angažiranje dolazi do punog izražaja u stjecanju odnosa s Bogom, makar to bilo u životu povezano s velikim naporom i nevoljom. Djelovanje i zalaganje slobode mora ići u tom smjeru: naći se »potpuno religioznim« čovjekom. U tom smislu mora se sve preuzeti na se, sve konkretno proživjeti, a to konkretno proživljavanje mora biti posve ispunjeno intimnim sadržajem odnosa: ja—Bog.[40] Bog ne smije za mene biti neko ime u mom životu, naglašuje Kierkegaard, a da to ime ne bi bilo sadržaj života za kojim teži egzistencijalna sloboda subjekta. Tako će se moći vidjeti da sloboda čovje-

[39] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 228: »Mais sans doute faut-il dissocier radicalement les idées de chois et de la liberté.« Isti: *Les hommes contre l'humain*, str. 132—3.
[40] Kierkegaard: *Erbauliche Reden*, str. 20. 29 (Abt. 13 i 14); Isti: *Philosophische Brocken*, str. 38—39.

ku nešto daje, da ga uzvišeno čini snažnijim.[41] Kierkegaard tako osjeća da se nalazi u Božjoj ljubavi; on Boga konkretno i slobodno doživljuje, budući da se slobodom posve predaje njemu. To slobodno predanje Božjoj ljubavi u njemu raste, povećava se, bilježi on u svom *Dnevniku*.[42] Egzistencijalna sloboda se u tom vrti, u tom stoji, da se samostalno, posve za to opredjeljuje. »Prema najviše ljubljenom htjeli bismo biti slobodni...« — dobro je naglašavao, makar i u spisima gdje se lomio i u kojima se može opaziti da nije imao posve usmjerenog filozofskog gledanja, ali ga je ta misao posve zaokupila.[43]

Berdjajev Sudbina čovjeka i svijeta ovisi o slobodi koju je Bog htio da je čovjek ima i da se njome služi. Štoviše: sloboda je s r e d i š n j i izvor svega zbivanja ovisna o čovjeku. Odatle je i proizašla tragedija svijeta. Bog je prisutan u svijetu djelovanjem svoje slobode, a slobodnim djelovanjem čovjeka jednako je naglašena ta Božja prisutnost. S njom kod čovjeka sve počinje, ali s njom sve i svršava. Cilj čovjekov može biti u povezanosti čovjekova života s Božjim životom — a to je posvećenje pojedinca i svijeta, no sve se to ima odigrati kroz slobodu. Tu moramo pogledati na kršćanski život, koji može biti pravo postavljen i shvaćen samo kroz egzistencijalnu slobodu. Ona proizlazi i z n u t r a i samo n j e z i n i m a n g a ž i r a n j e m, njezinim zauzimanjem moguće je valjano postaviti odnos s Bogom. Kršćanstvo može biti valjano prakticirano samo preko nezavisnog djelovanja slobode koja proizlazi iz dubine ljudskog bića. Nezavisnost slobode od bilo čega izvana može očitovati ispravno djelovanje te slobode. Teškoće, stradanja i žrtve koje se nameću ili susreću u angažiranju za slobodu, da se ostvari u pojedincu prava egzistencijalna osoba, pravo kršćansko proživljavanje u povezanosti s Bogom, nikako nisu malog značenja. Stoga je, veli Berdjajev, jasno da se nije lako služiti slobodom, koja je p r o b o j i z n u t r a, iz dubine čovjekova bića i koja tako traži svoje uzbiljenje. Mnogi uzmiču od toga. Ne dopuštaju svjetlu slobode da se pojavi u jasnim bojama. Oni se odriču onoga što sloboda svojim zahtjevom hoće, uzmiču pred teškoćama koje nanosi sloboda. »Sloboda nije laka, kao što drže njezini protivnici dok je kleveću; ona je teška; ona je breme koje pritište.«[44] S tim bremenom se mora ostvariti vrijednost čovjekova života upravo tako da ga ushtjedne nositi. U tom se pokazuje sloboda osobe u kršćansko-egzistencijalnom smislu, kako tvrdi Berdjajev.

Jaspers Postojim u opstanku i okružen svim onim što opstanak sa sobom donosi. Posjedujem na taj način povezanost s odredbama i zakonima, uvjetovanostima i motivima. No, posjedujem i egzistencijalnu slobodu, koja s l o b o d n o, i z n u t r a, neovisna u svom djelovanju probija i uzbiljuje se. Iz sakupljenosti, nagomilanosti svega

[41] Isto, str. 53.
[42] Isti: *Tagebücher*, str. 260.
[43] Isti: *Entweder — Oder* I, str. 341.
[44] Berdjajev: *Samopoznanie*, str. 59.

onoga što me u opstanku sačinjava i okružuje, proizlazi, proiskače kroz sve to moja sloboda. Ona je samostalna u svom proizlaženju iz mene, govori Jaspers. Ne postoje nikakvi motivi koji bi djelovali na opredjeljenje egzistencijalne slobode za jedno nasuprot drugome. Nema izvanjskog autoriteta na koji bi ona bila vezana. Ona je sebi izvor. Ona je svoj autoritet. Nema uzora ili primjera za svoje djelovanje. Svako slobodno djelovanje u tom smislu (po uzoru) ne bi bilo djelovanje koje proizlazi od egzistencijalne slobode. Jednako tako ona ne poznaje nikakvog uvjetovanja. Sve što je s njom povezano proizlazi iz nutrine samstva. To što tako proizlazi iz nutrine samstva nije neka proizvoljnost, već više izvorna nužnost. Unutarnji diktat slobode traži djelovanje u jednom pravcu, koji se u dotičnom času osjeća, doživljuje kao unutarnja nužnost. Sve to zvuči paradoksalno, ali tako Jaspers doživljava svoju egzistencijalnu slobodu. On bi je u tom smislu nazvao sloboda kao ideja.

Ta egzistencijalna sloboda nije bez ikakvih ograda. Ona ih ima. No baš među tim ogradama odskakala bi prava egzistencijalna sloboda, koja je nužni izbor. U tom smislu govori Jaspers o slobodi koja se probija kroz znanje, kroz samovolju, kroz zakon i sigurno pokazuje svoje aktivitet. Probija se kroz ono objektivno da napokon pokaže sebe u pravom svjetlu, u samostalnom, nužnom djelovanju iznutra. Ona se probija u opstanku kroz opstanak *(Dasein)* i tako se egzistecijalno uzbiljuje,[45] nadvisujući opstanak.

Nadvisiti opstanak, izdići se iznad njega skopčano je s »dodirivanjem« Transcendence. To je »dužnost« egzistencijalne slobode. Taj dinamizam, koji se sastoji u nadvisivanju opstanka *(Dasein)* i dodirivanju Transcendence, Jaspers karakterizira kao dug *(Schuld)* čovjekov slobodi: ona to mora htjeti, ali nikad ne može konačno postići. Ta misao nije daleka od indijske filozofske misli, koja je povezana s trajnim trpljenjem, ali ni od kršćanske, koja tvrdi da se Boga ne može posve zaposjedovati. To je dug, kako to Jarspers naziva, koji se otkriva u težnji slobode i nezaustavljivom uzbiljenju te težnje, odnosno egzistencijalne slobode.

Jaspers to prikazuje na slijedeći način:

Slobodom nastojim u opstanku doseći Transcendencu angažirajući se u tom smislu. To je otkrivanje duga u povijesnosti. Prošlost je ostavila dug, a da bi budućnost bila bez njega ili, bolje, sa što manjim dugom, mora egzistencijalna sloboda u sadašnjosti to ostvariti, učiniti: otkupiti dug koji je konstitutivni dio moje slobode dok se nalazim u opstanku. U pretpostavci da duga ne bi bilo, sloboda bi imala zadaću zapriječiti, spriječiti ga u budućnosti. No doista je taj dug uvijek određen, nazočan, on je tu, on postoji. Sloboda ima dužnost ne dopustiti da dug padne na mene. Sloboda ne može ocijeniti veličinu duga, no tako se sve odvija ili, bolje, doživljava u mom životu, veli Jaspers, da se za taj dug zna. Napo-

[45] Jaspers: *Philosophie* II, str. 177—179. »Ich bin im Wissen noch nicht frei, aber ohne Wissen ist keine Freiheit«... »Weil ohne Gehalt, ist Willkür noch nicht Freiheit; aber ohne Willkür ist keine Freiheit« — zaključuje Jaspers, navodeći misao da je samovolja nešto što ne ispunjava dužnost egzistence. Jednako tako navodi misao u odnosu na zakon: Zakon nije sloboda, ali: »Keine Freiheit ohne Gesetz.«; *Einführung in die Philosophie*, str. 62—65.

kon se i ne može izbjeći dosadašnji dug, koji tako postaje osnova za svaki drugi novi dug. Borba protiv zaduženja kroz moju slobodu pokazuje da sam dužan: »A ovaj dug ne mogu izbjeći bez duga da se odrečem same svoje slobode... Jer mi ezgistiramo u aktivitetu, koji je sebi svoj vlastiti temelj, ili: mi ne egzistiramo, jer pasivnost je ništetna. Ja moram htjeti, jer htjeti mora biti moje zadnje, ako na koncu hoću, ako mi je do toga da egzistiram. U načinu kako slobodno hoću može mi se očitovati Transcendenca.«[46]

Samo tako se može imati povezanost s Transcendencom. U tom smislu se upravlja djelovanje egzistencijalne slobode: angažiranjem u otkupu duga, koje će biti okrunjeno očitovanjem i posjedovanjem Transcendence, no nikad trajno i zaustavljivo.

Marcel Sloboda — moja sloboda — to sam ja. Sloboda moje egzistencije ne može biti predikat koji pripada meni, već je to moja egzistencija. Sloboda je moje uživljavanje u misterij moga bića. To je problem koji se oslanja na vlastite mogućnosti. Sloboda je poniranje u tom smislu, u tom odnosu. Ne mogu govoriti da sam slobodan, ili da sam slobodno djelovao u svom životu, ako to djelovanje nije bilo dobro.[47] Nije indiferentno što ću učiniti, nego je potrebno slobodu manifestirati u djelovanju, koje će me učiniti slobodnim bićem. To će biti skopčano s naporom i upornošću, da se u velikodušnosti ostvari ono što je osvijetljeno u mom slobodnom djelovanju kao ono što je dobro, što se treba činiti. Treba doživjeti i vidjeti da je korijen slobode u uniji s milošću. Upornost velikodušnog djelovanja ili djelovanja u velikodušnosti upravo ima to pokazati. Dar koji nam je slobodom dan ne rezultira, on izvire.

Marcel je svojom intuicijom i upornošću došao do proživljavanja osvijetljenog svjetlom koje obasjava svakog čovjeka što dođe na ovaj svijet. On proživljava svjetlost milosti.[48]

To svjetlo može biti kao reflektor koji će nadjačati svako osvjetljivanje u empirijskom smislu. Ono će u pitanju slobodnog djelovanja pokazati da se ne radi samo o spoznaji, već o milosti koja je dana, u kojoj se opaža prodor slobode. Taj prodor, to angažiranje slobode može se ipak okarakterizirati riječima: sloboda sam ja, moj subjekt, moje subjektivno doživljavanje, koje se aktualizira kao odaziv na poziv onog apsolutnog »Ti«. Ja nisam ja, ja nisam slobodan, ako nisam u prisutnosti Božjoj, u zajednici s Bogom, koji je jedino moje utočište.[49]

---

[46] Jaspers: *Philosophie* II, str. 196—197. »Weil ich mich frei weiss, anerkenne ich mich als schuldig.« (str. 196)

[47] Marcel: *De refus à l'invocation*, str. 95. »J'ai défini le mystère comme 'un problème qui empiète sur ses propres conditions immanentes de possibilité'; mais, précisément, cet empiètement se manifeste dans le cas de la liberté.«; *Journal métaphysique*, str. 119—20.

[48] Isti: *Les hommes contre l'humain*, str. 187. Marcel govori o milosti živog Boga, a ne o milosti u nekom apstraktnom i laiciziranom smislu.

[49] Isti: *De refus à l'invocation*, str. 226—235. »... s'exerce sur mon Je crois, qui ne peut s'expliciter que sous la forme Je crois en Toi, qui es mon recours unique.«

Iz navedenih misli naših autora lako zaključujemo jedno: razlika između slobode indifirencije i slobode shvaćene u egzistencijalnom smislu jest u tome što je čitavim njihovim mentalitetom egzistencijalno moguće htjeti samo jedno. Subjektivni momenat njihova teženja, njihove »slobode«, snažno je naglašen: »Ne može se drugo nego to.« Ali da se ne može drugo prihvatiti, diktira njihova subjektivna opredijeljenost, koja je u njihovoj nutrini, koja je njihov subjektivni sadržaj, ali koji se sadržaj na koncu konca ipak formirao, stekao u njihovu subjektu preko motiva i ciljeva, koji su opet uvjetovani njihovim načinom života, gledanja, odgoja i orijentacije. Sve ono što diktira njihov subjekt iznutra zapravo je nešto stečeno zajedno s onim »izvana«: s odgojem u naučnom, vjerskom, socijalnom, filozofskom smislu. To se sve događa kod *liberum arbitrium* u smislu neke odluke kod svakog zdravog pojedinca, ali ne s tako objektivno snažnim momentom da se baš »mora« to izabrati, pa makar se iza toga opaža da nije to što se mora dobro pogođeno, da je krivo, da je »izjalovljeno«.

Napokon, to je uvjetovano njihovim neposrednim spoznavanjem, doživljavanjem, koje je cjelovit, nerazdijeljen čin. Osnovni stav egzistencijalne slobode stoji u odnosu »ja«—Bog.

Egzistencijalna sloboda i nužnost

Kierkegaard Omiljena Kierkegaardova tema Abrahamova predanja Bogu u vjeri povezana je s paradoksom: sloboda — nužnost. Religiozan čovjek se posve predaje predmetu, osobi svog religioznog osjećaja i tako ponire u najdublje dubine svoje nutrine. Ne pojavljuje se čovjek više na površini etičkog, već se sam predaje »strasti vjere«. U tom i jest razlika između tragičnog junaka i Abrahama, jer junak uvijek boravi u području etičkoga ili se k njemu vraća. S takvim je gledanjem kod Abrahama, koji je predan Bogu u vjeri, posve obračunato. On hoće, on izabire samo ono što mu govori vjera, a to upravo suspendira etičko.[50]

U tom se smislu može razumjeti misao Kierkegaardova *Dnevnika:* Kršćanstvo je tu. Ja ne mogu govoriti o mogućnosti biranja između kršćanstva i nečeg drugog. Izbor je jedan... Ja to u samom sebi doživljavam: ti moraš izabrati baš to jer je to potrebno, nužno. To je nužno tako da se ne može govoriti o nečem drugom. Duhovna situacija tako traži... Tako će najprije biti izabrano i kraljevstvo Božje. Svi ti izbori u egzistencijalno-religioznom smislu prožeti su snažnim intenzitetom slobode tako da strast slobode jednostavno sve prožme. U tim su časovima karakteristični psihološki momenti koji se proživljuju u jednom drhtaju i strahu, a sve to djeluje na izbor tako da se subjekt baš slobodno opredjeljuje, i to za jedno — za religiozno.[51]

---

[50] Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, str. 60—72. »Die Geschichte von Abraham enthält nun eine solche teleologische Suspension des Ethischen.« (str. 60)

[51] Isti: *Tagebücher*, str. 446—447. »Wie verwunderlich es auch scheint, man muss doch sagen, dass nur Furcht und Zittern und nur Zwang einem Menschen zur Freiheit helfen können. Denn Furcht und Zittern und nur Zwang können einen Menschen so bewältigen, dass keine Rede ist von irgendeiner Wahl — und so wählt man schon das Richtige. Im Augenblick des Todes wählen die meisten das Richtige.«

Sloboda bi odskakala — reklo bi se — za jedno rješenje koje je najbolje. No tu sloboda ne stagnira, već slijede drugi skokovi slobode i ponavlja se opet jednako, da se napokon sve ima naći u zagrljaju Boga s kršćanskim sadržajem svoje nutrine. Zato on ustvrđuje da je nedostojno i ljudske misli i Svetog Pisma učenje koje bi pod slobodom razumijevalo izbor između dobra i zla. Sloboda je mogućnost koja strastveno bira ono što »mora« birati, a to bi bilo ono najbolje i neizbježivo, pa makar bilo pomiješano i sa zlom koje se zajedno s »najboljim« izabire.

Istina, u etičkom izboru — time se hoće naglasiti drugi stadij — izabire se samo dobro, a ne i zlo zajedno, kao što se to događa u »strastvenom« zagrljaju vjere, rekao bi Kierkegaard. No to etički izabrano dobro je apstraktno izabrano, ono je apstraktno dobro. Ono se »mora« izabirati kao nešto izvana, apstraktno dano, no u takvom izboru manjka strastveni zagrljaj čitava subjekta s onom »slobodnom nužnošću«.

Još je manji stupanj izabiranja onog posve indiferentnog s estetskim značenjem. Tu čak manjka osobni momenat, koji je kod etičkog izabiranja sastavni dio izbora, pa uključuje u neku ruku i ono estetsko, samo pod svojim vidom. No dakako da je estetski način izabiranja veoma površan i sasvim se razlikuje od egzistencijalnog načina izabiranja, koji je karakterističan u religiozno-egzistencijalnom shvaćanju života.

Estetski izbor je izbor onoga što je tu. Etički je izbor povezan s refleksijom na ono što je bolje.

Egzistencijalni je izbor, međutim, opredjeljenje egzistencijalnog subjekta za ono što je neizbježivo u egzistencijalnom smislu: potpuno opredjeljenje subjekta za jedno. Egzistencijalni subjekt, reklo bi se, i ne može drugačije djelovati. Tu je sloboda posve opredijeljena za »svoje«.[52]

Teško bi bilo reći da je Kierkegaard godinama prolazio iz jednog načina izabiranja u drugi i treći. Obratno će biti istina: izbori, odnosno načini izabiranja su pomiješani. No on ih jasno naglašuje, rekli bismo, po njihovoj unutarnjoj vrijednosti, po intenzitetu djelovanja. On piše na drugom mjestu: »Vraćamo se prvoj ljubavi. Ona je jedinstvo slobode i nužnosti.«[53] Prva je ljubav povezana s religioznim, a bez bolnog iskustva, ili bez teške refleksije. Dakle, egzistencijalno se doživljuje i u razdoblju estetskog stadija (no to nije do kraja proživljeno) i, dakako, tako se i izabire.

U egzistencijalnom izboru čovjek se izabire u svojoj vječnoj vrijednosti. S obzirom na sam subjekt Kierkegaard veli: Izabirem jer to još nije tu. Pa onda paradoksalno: Izabirem jer ne bih mogao ni izabirati da to nije tu kod mene, da to nisam ja. Očaj mi pomaže da u tom stanju izabirem sebe, koji sam apsolutno s Apsolutnim i Apsolutni sa mnom. Sve što je izvan toga, nije vječne vrijednosti, već konačne, i tako se i izabire. Juda je izabirao Apsolutnog, ali ne apsolutno, jer Bog za njega nije bio vječna vrijednost. No sve se to zbiva baš kroz slobodu. I ako je kod čovjeka strast slobode probuđena, on će toliko probuđeno ili toliko intenzivnije izabirati. Ako sam ja sloboda, ja sebe izabirem, jer ja sam ujedno ta strast izabiranja. Izabirat ću svoju vrijednost, kao sreću, blaženstvo, a sve to slobodom, koja u takvoj situaciji i ne može izabirati nešto drugo.

---

[52] Isti: *Entweder — Oder* II, str. 180. 189—190.

[53] Isto, str. 48.

Prema životu pojedinca razabire se i njegov izbor. Estetski život pokazuje estetski izbor, etički opet etički, a egzistencijalni, odnosno kod Kierkegaarda religiozni život ima snagu religioznog izbora — »nužno-slobodno« izabiranje. O misticima, koji jednako ili slično tvrde o svom doživljavanju nadnaravno-religioznog života, veli Kierkegaard da su oni apstraktni. Ne izabiru konkretno sebe za sebe i za Boga, već je to kod njih apstraktno. Mistik se apstraktno izabire i kaje. Međutim čovjek u slobodi sa svojom slobodom sebe konkretno gleda, konkretno izabire i tako u svom životu zauzima svoje mjesto i časove izbora s mnogo mogućnosti, jer je slobodan. Tko se, naime, izabere u slobodi, nije se završeno izabrao. On se stalno dalje izabire. Izabire se u slobodi i izabran opet nalazi sebe svojom slobodom za ponovni izbor. Tako ostaje za egzistencijalnog mislioca mnoštvo novih mogućnosti.[54]

No kod mistika je s obzirom na to jedna pogreška, jedan manjak: ne vežu se na svoju konkretnost izbora, već na apstraktno, ukoliko u svakoj situaciji nisu oni upravo svojom slobodom rješavatelji svoje konkretne situacije.

Berdjajev Moja priroda nije izvor moje slobode! Jednako tako volja ne sadržava u sebi egzistencijalne slobode, već je ta ukorijenjena u duhu. Ako gledamo na volju, koja pripada supstancijalnoj prirodi, možemo govoriti više o determinizmu nego o slobodi, budući da supstancijalna priroda pretpostavlja biće, a sloboda je, kako je zamišlja Berdjajev, prije bića.[55]

Egzistencijalna sloboda kod Berdjajeva je sloboda duha i sloboda njegove savjesti, koja je kod njega religiozno obojena. Iako Berdjajev ne naglašuje »nužnost« slobode, »moranje« slobode u pojedinačnom izboru, u pojedinačnom djelovanju, ipak je njegovo shvaćanje slobode savjesti, a to je upravo njegovo shvaćanje egzistencijalne slobode, obojeno »nuždom« djelovanja. Sloboda moje savjesti je apsolutna sloboda. Tu ja ne dopuštam nikakvih sporazumijevajućih pitanja, veli Berdjajev. Nastavlja svoje misli s pohvalom Homjakovu, koji je govorio o »sabornosti« koja je vezana na slobodu, ali i upozorava na »pogrešku« koju je Homjakov učinio u tom smislu što je sabornost prenio na vanjski autoritet. Zaboravio je slobodu, kojoj pripada apsolutni primat.[56]

Berdjajev je slobodni kršćanin i služi se slobodom kršćanske religije. Njegova je misao: »Sloboda u kršćanskoj religiji nije formalni princip kao u političkom liberalizmu, nije ravnodušna, bezsadržajna sloboda. Psihologija formalne slobode izražena je u formuli: Ja hoću da bi bilo ono što ja hoću. Psihologija materijalne slobode izražava se u drugoj formuli: Ja hoću da to bude. U formalnoj slobodi volja nema izabrani predmet i usmjerenost. U materijalnoj slobodi postoji takav predmet.« Za kršćanstvo ne može biti ravnodušnosti religioznog sadržaja. Kršćanstvo visoko cijeni ne formalnu, već sadržajnu slobodu, koja mora biti ispunjena sadr-

---

[54] Isto, str. 62. 227. 229—30. 247. 268—9.

[55] Berdjajev: *Filosofija svobodnogo duha I*, str. 174—5.

[56] Isti: *Samopoznanie*, str. 66.

žajem ljubavi. Kršćanska sloboda, koja ima svoj određeni predmet, ne može se poistovjetiti s proizvoljnošću, već mora biti određena sadržajem kršćanske religije, kad je kršćanstvo ionako religija slobode.[57]

U tom vidu Berdjajev pledira za nužnost slobode, ali dakako ne izvana nametnute, već iznutra doživljene, i to subjektivno doživljene. Taj smisao imaju riječi: »Slobodu je nužno slijediti u njezinoj unutarnjoj sudbini, u njezinoj tragičnoj dijalektici, u njezinim različitim duhovnim usponima i prijelazima k vlastitoj suprotnosti... Sloboda je unutarnja dinamika duha. Sloboda je iracionalna tajna bića, tajna života i sudbine.«[58]

Čovjek je dužan poći Bogu u susret. To Bog hoće. Božja je potreba da čovjek ispuni volju Božju, ali volja Božja je u tome da bi čovjek ostao slobodan svojim duhom. Sloboda nije čovjekovo pravo, nego obveza prema Bogu.[59] U tom smislu je potrebno pogledati na Krista, koji je pokazao u svojoj slobodi nužnost. Postao je čovjekom da nam pokaže kako djeluje sloboda duha. Tome Kristu dužni smo slobodno prići, k njemu nas treba privesti akt slobode duha. Kristu je potrebna naša sloboda u tome da ga primimo. On je sve slobodno postavljao, pa traži i od čovjeka da jednako djeluje. Bog očekuje čovjekovu ljubav, ali i čovjek se nada da će ga osloboditi Božja istina koju je pokazao Krist.

U tom zajedničkom djelovanju čovjeka i Boga pokazala bi se nužnost Božje slobode, koja treba čovjekov slobodni odaziv, ali jednako tako i nužnost čovjekove slobode, koja se po Kristovu primjeru ima naći u sjedinjenju s Bogom.[60]

Tako bi Berdjajev načelno postavio i riješio pitanje »nužnosti« svoje slobode u unutarnjem, duhovnom, egzistencijalnom smislu.

Jaspers

Kad Jaspers spominje nužnost izbora, ne misli determinirati svoju egzistencijalnu slobodu i njezino shvaćanje. Naprotiv, on hoće biti slobodom slobodan, a u determiniranosti izvanjskim dobrom, izvanjskom normom uvijek se opaža neka ovisnost. Takvo gledanje na egzistencijalnu slobodu bilo bi lažno i neistinito. Egzistencijalna sloboda zahtijeva drugačije djelovanje i u vezi s tim drugačije poimanje istine. Istina je ono što u opstanku slijedim zahtjevom egzistencijalne slobode, ma i bilo to vezano s teškoćama. S obzirom na slobodno djelovanje valja naglasiti: Može biti i teškoćâ na putu, no egzistencijalna sloboda individualnom usmjerenošću unutar opstanka nužno slijedi put k svojoj traženoj istini. Izabiranje, koje je slobodno, i nužnost, koju egzistencijalni subjekt doživljava u tom slobodnom izabiranju, ne isključuju se, nego idu zajedno. Oni su ujedinjeni.

Nužno se nalazim u opstanku, ali ne moram nužno djelovati prema diktatu opstanka. Posjedujem u opstanku svoju egzistencijalnu slobodu, koja me isključuje iz objektivnosti opstanka i njegovih nužnosti. U opstanku se snagom egzistencijalne slobode moram postaviti na vlastite noge.

[57] Isti: *Filosofija svobodi*, str. 214.
[58] Isti: *Filosofija svobodnogo duha* I, str. 179.
[59] Isto, str. 186—189; Isti: *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, str. 107.
[60] Isto, str. 186—7.

Tako se stječe subjektivno, unutarnje, egzistencijalno osamostaljenje u samom opstanku; izabirući sebe otimam se objektivnosti opstanka. Osamostaljujem se u svojoj individualnosti stvarajući svojim slobodnim zahvatom ono što je moguće. Tako nastaje preko egzistencijalne slobode povijesno uzbiljavanje egzistence.

Čovjek je nuždan utoliko ukoliko se nužno nalazi u opstanku, i slobodan utoliko ukoliko se oslobađa opstanka samostalnošću svoje slobode. To biva svakim slobodnim zahvatom, aktom... Tako utvrđuje svoje samstvo, svoju individualnost, svoju slobodu.[61]

Sloboda je nešto prvotno, i kad bismo slobodu promatrali samo u zavisnosti od opstanka — gledajući slobodu u odnosima opstanka — koji je sapinju i vežu (motivi, zakoni, ciljevi i s tim u vezi smisao svršnosti), ne bismo gledali ni uočili egzistencijalnu slobodu, bili bismo izvan nje. Potrebno je poći izvornije: iz nje same. No nju ne vežu veze ni lanci opstanka, već ona naginje tim vezama opstanka, a pravo njezino djelovanje upravo je u rušenju tih opstankom nametnutih spona. Egzistencijalna sloboda, ako se nije zaboravila i vezala na djelovanje slobode u granicama opstanka — a tada se već i ne vidi izvorna sloboda —, djeluje slobodno, ali i nužno u tom smjeru. U slobodi je, naime, ukoliko ona teži za dobrom egzistence, tako silna snaga upravljenosti slobode da ona »mora« jednostavno ići, »mora« slobodno težiti k dobru egzistence. Egzistencijalna sloboda je prvotna. Ona je jedino istinita i ne može biti stavljena pred izbor jednog ili drugog, već jednostavno teži k onomu što će je sjediniti s Transcendencom.

Uvelike je potrebno naglasiti razliku između prvotne slobode, a to je sloboda egzistencijalnog puta, i slobode koja djeluje u objektiviranom stanju opstanka i na objektivirajući način. U tom smislu bilježi Jaspers: »Dok se sloboda u svom objektivnom opstanku može pojaviti kao sloboda volje, u egzistencijalnom se izboru ona pokazuje upravo kao nužna. A jer se istovjetnost slobode i nužnosti ispunja samo u izboru individuuma, to ona ujedno nije nikakva apsolutna sloboda. Nužnost, koja je kroz to što sam do sada činio položena u moje nadolazeće činjenje, vlastita je sanužnost, koja u isti mah, kao neka druga, mene određuje kroz mene samog. Svaki egzistencijalni izbor osvjetljava se kao nešto konačno što se jednokratno od vremena do vremena dogodi ili završi i ne ponavlja se. U izboru slobodan, vežem sebe kroz izbor, izvršujem nalog i nosim njegove posljedice. Tek jasna svijest ove riješenosti čini izbor egzistencijalnim. S time svaka riješenost postaje novi osnov u oblikovanju moje povijesne zbiljnosti... Postao sam takvim kakvim sam sebe htio.«[62] No nisam takvim sebe htio jer sam primio diktat izvana, već je to što sam htio proizlazilo iz najunutarnije jezgre moga života, veli Jaspers. Sloboda nužno

[61] Jaspers: *Philosophie* II, str. 196. »Diese Notwendigkeit, die in jeder neuen Wahl als Bindung durch den eigenen geschichtlichen Grund gegenwärtig ist, bringt die tiefere Notwendigkeit zur Erscheinung, die in dem Bewusstsein 'Hier stehe ich, ich kann nicht anders', d. h. in dem des 'Müssens' gegenwärtig ist, das mit der ursprünglichsten Freiheitsentscheidung der Existenz verbunden ist.«
[62] Jaspers: *Philosophie* II, str. 195.

proizlazi iz mene. No ta nužnost slobode ne smije se promatrati, ne smije se uzeti odvojeno. Razumu to nije pojmovno ni spojivo. No taj slobodni akt, koji proizlazi iz nutrine, tako je slobodom nametnut da ga se čovjek ne može odreći. Odreknuće je moguće uz odreknuće i svoje egzistencijalne osobnosti. Sve se ima promatrati u ostvarenju, u nastajanju te zbilje. Sloboda i nužnost ne smije se promatrati apsolutno razlikujući jedno i drugo, već naprotiv kao nerazdjeljivo sjedinjenje. To je ostvarenje egzistencijalnog bitka — to je slobodno nastajanje, to je momenat slobode.[63]

Marcel Postavlja slično povezanost između slobode i nužnosti! Pitajući se što će reći, što će odgovoriti, kad se radi o problemu slobode, nastoji dati osvjetljenje između »moraš« tako djelovati i »slobodan si« djelovati.

Svaka vanjska nametnutost ruši moju unutarnju slobodu. Ne može se govoriti o egzistencijalnoj slobodi ako se spominje vanjski razlog ili uzrok kao diktat za slobodu djelovanja. Tada ne mogu govoriti o slobodi kao sudbini svoga života. Tako gledan nisam slobodan. Jednako tako ne mogu govoriti o svojoj slobodi kada djelujem zbog neke prijetnje ili tereta životnih uvjeta. Takav čin nije slobodan, kategorički će ustvrditi Marcel. No kad bih rekao: ja sam radio slobodno u određenim okolnostima, postavlja se pitanje bih li mogao ustvrditi da ne bih u tako danim okolnostima mogao djelovati i drugačije. Ova bi me formula pokazala jednakoznačnim (ekvivoknim) ako ne gleda isključivo odsutnost nekog vanjskog prisiljavanja, i moram ustvrditi: »Ja prihvaćam slobodno takvu odluku i tako da sam ja u takvim okolnostima da ne bih mogao drugačije raditi.«[64] Mogu doći retrospektivno filozofski i pseudofilozofski razlozi intervencije u tom pitanju. No ipak se sve svodi nas lijedeće: ako bih birao između dva moguća ekvivalentna čina, birao bih slučajno. Moja bi sloboda bila veoma blijeda i nikako egzistentna. U tom se smislu govori o egzistencijalnoj slobodi da u danim okolnostima ona ne mora djelovati onako kako je djelovala. Da bi isključio determiniranost akta slobode, Marcel veli da je takav čin egzistencijalne slobode nadodređen *(surdéterminé)*. On nije proizvod uzroka, on nije učinak koji je diktiralo nešto izvana — izvanjske okolnosti. Naprotiv, on je slobodni čin moje osobnosti, mojeg osobnog stava i moje životne orijentacije; taj osobni stav je zapravo izražaj konkretnog jedinstva: ja s onim suprainteligibilnim, nadrazumskim, što konstituira moju osobnost. Ovaj spoj mene i onoga nada mnom mora biti valjano shvaćen, da se vidi koincidencija, iako to na moju osobnost baca izvjesni paradoks: slobodan sam svojom slobodom, a nekako nadodređen. Ne valja stvar shvatiti, kao što to čini Sartre, napominje Marcel, kao da bi svijest bila skopčana s jednom prazninom u kojoj ipak ne bi bio potpuno angažiran moj »ja«. Tu misao spoja slobode i nadodređenosti, njezina vrijednog djelovanja, kojom je nadodređenošću sloboda protkana, Marcel shvaća sasvim drugačije. U svojoj studiji *Appartenance et disponibilité* govori on o muzičkom ekvilibriju, u kojem je cjelovito gledanje kompozicije nešto sasvim drugo od onoga mišljenja koje hoće u nadodređenosti prikazati pomanjkanje svijesti (Sartre). On upozorava: pripadati sebi ne može označiti anarhične prohtjeve jedne osobnosti, jednog individuuma, koji nema nikakve veze s drugim, sa zajednicom, koja napokon ima pravo tražiti nešto od dotičnog individuuma. Takvo mišljenje je povezano anarhično s deifikacijom osobe. Sasvim je drugo ono gledanje koje tvrdi: Ja pripadam jednoj ideji, pravdi, revoluciji, istini... Koincidencija mene sa mnom u slobodnom odnosu upravo upozorava na onu činjenicu: ja sam ja ukoliko sam i netko drugi. Taj vidokrug nameće Marcel u pitanju egzistencijalne slobode. On mora tako pokazati svoje biljege, oznake, značaj. Nije sloboda kod putnika koji bi kapriciozno odbacio sav svoj teret. Ne! Teret pripada putniku i mora ga nositi. Egzistencijalno se vidi u vlastitoj osobnosti, koja je impregnirana slobodom, ali ne anarhičnom, nego slobodom osobnog zaduženja, paradoksalno rečeno: slobodno-egzistencijalnom »primoranošću«. U tom stoji bit slobodnog djelovanja, slobodnog čina.[65]

[63] Isto, str. 177.

[64] Marcel: *Aperçu sur la liberté* — La Nef, str. 69.

Tjeskoba, očaj ili nada — epruveta egzistencijalne slobode

Kierkegaard Psihologija je svojim nastojanjem veoma usko povezana s duševnim stanjem tjeskobe, koja je područje čovjekova doživljavanja ili — bolje — koja je jedino stanje za uzbiljenje slobode. Prava sloboda — egzistencijalna — pripada području duha, koji ima nadvladati, apsorbirati ono duševno-tjelesno u čovjeku. Tjeskoba pripada tjelesno-duševnom, koje će u angažiranju istinski slobodnog duha biti doživljajno područje za koje Kierkegaard upotrebljava izraz »simpatična antipatija« i »antipatična simpatija«. To je, napokon, duševni doživljaj povezan s grijehom koji treba nadvladati, kojega se čovjek treba osloboditi. U tjeskobi je čovjek dužan pokazati svoju slobodu: Tjeskoba nije nešto određeno nuždom, ali ni slobodom. Ona je sapeta sloboda koja u sebi samoj nije slobodna, već okovana, ne nužnošću, već sama u sebi. To je, individualno gledajući, kao ženska omaglica, u kojoj sloboda nije svjesna same sebe u egzistencijalnom smislu. Tjeskoba je manifestacija neegzistencijalne konkretnosti, koja može biti, koja se sastoji u jednoj neotvorenosti mene samog prema meni samom, što se može okarakterizirati stidom. Tjeskoba je doživljajno područje za uzbiljenje duha i slobode ili, napokon, tragedija egzistencijalne slobode koja se pokazuje u dominaciji sudbine nad izjalovljenjem slobode. A jednako tako i s tim povezan snažniji osjećaj i proživljavanje tjeskobe, koja je u tom slučaju plod odnosa slobode prema krivnji, koja se dogodila upravo zato jer je sloboda zatajila.[66]

Za jedno pozitivno osvjetljenje slobode Kierkegaard često navodi slučaj Abrahama: Treba žrtvovati Izaka. On šuti... Proživljuje teškoću u

[65] Isto, str. 69—72. »À la lumière de ces observations, il devient possible de discerner certains caractères essentiels de l'acte libre et de la liberté elle-même. Un acte est libre dans la mesure où je me reconnais en lui. Il ne pourrait être autre qu'il n'est sans que moi-même; peu importe d'ailleurs l'enchaînement causal dans lequel cet acte se situe quand je le considère du dehors.«; G. Cromp: *La communion à soi-même chez Gabriel Marcel* — Laval, Théologie philosophique, str. 171.

[66] Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, str. 40. 48. 60—61. 112.

svojoj nutrini. Treba napokon u toj tjeskobi naći rješenje. Nalazi se u strašno-prelomnom gledanju. Vjera mu diktira: Žrtvuj!...[67] I sloboda njegova religioznog gledanja svladava uspješno tjeskobu njegovih duševno-tjelesnih veza.

To je subjektivni momenat u gledanju na pitanje tjeskobe povezane s tjelesno-duševnim momentom, nad kojim mora uzdominirati duh. A sve je to s obzirom na čovjekovo stanje prouzročeno grijehom, sapetom ljudskom naravi, koju treba osloboditi te sapetosti i skučenosti izljevom prave slobode.

Može se govoriti i o objektivnom vidu tjeskobe, koja se izvrsno pokazuje u slobodi Kristova duha kad tjera demone koji su slobodu potpuno pretvorili u neslobodu. Opsjednuti su bili dokaz pomanjkanja čistog duha, koji slobodno djeluje.[68]

U uzbiljenju prave egzistencijalne slobode, koja nadvladava tjeskobu, Kierkegaard spominje očaj kao jedno odlučujuće stanje subjekta koji ulazi u posjed valjanog ploda svoje slobode.

Očaj nije sumnja. Ona je očajem eliminirana, jer ona upravo označuje stav indiferentnosti, a očaj je, naprotiv, stav potpuno angažiran, i to vlastitim izborom. Kierkegaard naglašuje da je u momentu očaja izražena istina, vrijednost i sloboda, koja je dokaz odsutnosti neke izvana nametnute nužde. Tako se dolazi do nečeg iluzornog — što se prije moglo smatrati stvarnim — zatim do duhovne vrijednosti i zbilje i napokon do pronalaženja Apsolutnog.[69] Tako očaj kao jedna kategorija Kierkegaardova životnog puta ima veoma važno značenje. Možemo naglasiti očaj kao beskonačnu rezignaciju, kao posljednji stadij kojim se dolazi do vjere[70] u slobodnoj religioznosti. To je smisao potpune subjektivnosti osobe.

Kierkegaardovo psihološko shvaćanje — bolje: intuicija njegova duha — gleda u časove očaja samstva kao samostalnog subjekta *(Selbst)* u smislu bolesti, u kojoj kršćanin ima daleko bolji izlaz nego samo prirodno shvaćeni čovjek. Očaj je zapravo u tom smislu promatran kao bolest — krivi odnos sinteze samstva, samostalnog subjekta, kojega je Bog ispustio iz svojih ruku. No svakako je htio da svojim duhom zadrži odnos prema Bogu — Onome koji ga je postavio kao slobodni duh. Očaj je psihološka bolest koja traži ispravnu terapiju slobodnoga duha, ali njegovim vlastitim nastojanjem. To je jedini izlaz. Inače očajnik očajava u svim odnosima, u svemu. To je smrt njegova duha. Samo unutar toga stanja, u časovima takvih proživljavanja, u psihičkoj smrti svoga duha Kierkegaard je našao sebi zahvalni izlaz: prionuo je čitavom svojom egzistencijom izboru svoga

[67] Isti: *Furcht und Zittern*, str. 129.
[68] Isti: *Der Begriff Angst*, str. 127.
[69] Isti: *Entweder — Oder* II, str. 206. 226—7. Sjećajući se svojih proživljenih časova estetskog stadija, veli Kierkegaard da je s obzirom na pravu egzistenciju svako životno estetsko naziranje nešto što izaziva očajanje, kroz koje dolazi etičko gledanje jednog egzistencijalnog subjekta. Etički stadij na putu k religioznom stadiju — taj je uzbiljenje egzistencijalnog subjekta — ima isti odnos. Ne može se ni to promatrati u točno određenim odnosima i stupnjevima: samo estetski, samo etički, samo religiozni. Oni su pomiješani...
[70] Isti: *Furcht und Zittern*, str. 47.

dobra, nadvladao je smrt duše, očaj, izborom svoga religioznog predanja. Tako je njegovo samstvo nadvladalo smrt njegove nutrine.

Sretan izlaz u pravom uzbiljenju svoga duha. Sretan je — sam bi za sebe ustvrdio — što nije svoj očaj pretvorio u zabludu koja bi zamijenila ispravnu težnju duha i njegovo ispravno stanje subjekta.

Subjekt je svjestan svoga očaja, jer je taj povezan sa sviješću subjekta. Da je neki subjekt našao pravi izlaz iz svog očaja, ovisilo je i o visini svijesti, koja je odraz njegove nutrine. Očaj je uvijek slobodan, no ta sloboda je uvijek prodor svijesti, mentaliteta dotičnog subjekta. Istančanija svijest je sigurniji put slobodnoga duha.[71]

Determinist ili fatalist može također doživjeti očaj, ali on ga smatra nužnim, određenim. On ne promatra očaj kroz svoje samstvo, kroz potpunost svoje osobe, koja je spoj, sinteza, mogućnosti i nužnosti. Zbog toga je kod determinista, odnosno fatalista očaj duha stanje u kojem ne dolazi od slobodnih mogućnosti do slobodnog izbavljenja. Dakle, potrebna je spoznaja očaja i slobodno opredjeljenje da ga se čovjek oslobodi... Inače se radi o očajnom neznanju, nespoznavanju slobodnih mogućnosti.

No u svakom slučaju očaj je stanje duha koji traži izlaz zbog svojih skretanja. Grijeh je u tom smislu potencija očaja. Čovjek koji je duboko ukorijenjen u naravi i ne spoznaje se kao slobodan duh nema doživljenosti očaja. No i još jedan slučaj, odnosno mogućnost navodi Kierkegaard kao bezočajno stanje: to je stanje duha koji je tako nadvisio put duhovne spoznaje da se nalazi u istini.[72] Oni, međutim, koji ne pripadaju jednom ili drugom slučaju proživljavaju svoj dolazak k Istini na način očaja, misli Kierkegaard.

Berdjajev Slična pitanja s obzirom na svoje proživljavanje opisuje i Berdjajev govoreći o strahu, užasu i žalosti.

Strah je posljedica prvoga grijeha i posljedica odcjepljenja od Boga. On tvrdi da je motiv straha često puta igrao značajnu ulogu da se čovjek opredijeli u religioznim pitanjima, svjetskim shvaćanjima i nazorima, institucijama i običajima. Strah je posljedica grešnog života i strah s tom komponentom prodire i u viša duhovna područja i tako zaražava religiozni i moralni život... No potrebno je uočiti razliku između tuge i užasa. To približno odgovara Kierkegaardovoj razlici između straha i tjeskobe *(Furcht — Angst)*, piše Berdjajev u *Naznačenie čeloveka*. Strah je stanje palog ili niskog stvorenja, koje se nalazi na nižem stupnju bića koje okružuju opasnosti: stradanje, životni udarci, utjecaj sotone, koji oduzima sadržaj života, bolest, bijeda, bespomoćnost i nezaštićenost. U proživljavanju straha ne može se čovjek dovinuti do pojma, do stanja koje označuje viši stupanj života, a koje bi čovjek htio postići. Strah jednostavno stoji kao zapreka na tom putu i zbog njega čovjek ostaje svojim životom u nizinama, u niskim zahtjevima. Strah je po svojoj naravi oportunističan i

[71] Isti: *Die Krankheit zum Tode*, str. 10—11. 17. 20. 25. »Je mehr Bewusstsien, desto mehr Selbst; je mehr Bewusstsein, desto mehr Wille; je mehr Wille, desto mehr Selbst. Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst; aber je mehr er Willen hat, um so mehr Selbstbewusstsein hat er auch.«
[72] Isti: *Die Krankheit zum Tode*, str. 38. 39. 23.

zbog njega je čovjek sa svime suglasan... Strah ne uzvisuje čovjeka, već mu dopušta životariti. *Terror anticus* je vladao nutrinom starog čovjeka, koji se bojao prirodnih sila i svega neobjašnjivog unutar prirodnog života. Zbog toga se stari čovjek protiv tih strahota borio pomoću magije. Strah je staro čuvstvo ljudske prirode, prati ga od rođenja i nalazi se u njegovoj podsvijesti... Magija također pridonosi strahu čovjeka, a protiv toga se čovjek bori religijom i znanošću. Čim je Adam pao po prvom grijehu, osjetio je čuvstvo straha. No poznavanje straha ili, bolje, njegova odsutnost može biti dokazom rajskog života. Nastupom carstva Božjeg nestaje straha i od smrti. Zato je religija i religiozni život borba protiv toga *terror anticus* i oslobođenje od njega. No strah prožima i sam religiozni život, religiozna vjerovanja. Religija je odnos grešnog čovjeka prema božanstvu, ali taj grešni čovjek stoji pod utjecajem straha. Zbog toga nastaje strah pred Bogom i u religioznim vjerovanjima. Tu praznovjerje dobiva svoj početak. Razlog: religija postavlja razliku između svetog i profanog i zbog toga izaziva strah pred svetim, ili razlika između čistog i nečistog izaziva strah pred čistim. Jednako religija izaziva strah pred zakonom. Tako je kod svih religija koje stoje pod zakonom grijeha. Stoga i jest veliko značenje straha u etici. Samo evanđelje oslobađa od straha.

Sasvim drugačije značenje ima tjeskoba i užas (*toska* i *užas*), očaj. Tjeskoba upravlja čovjeka k visinama. To čovjek tako osjeća. Tjeskoba i mistični užas je stanje pred kojim čovjek ne osjeća opasnost od vezâ grijeha, već osjeća da stoji pred tajanstvenošću bića od kojega je udaljen. Tjeskoba i užas ne plaše čovjeka zbog opasnosti i stradanja, već i ta mogu tjeskobu i užas dovesti ka koncu. Mistički užas je proživio tjeskobu. Ona nestaje, a užas dovodi do viših napora. Tako tjeskoba prelazi u užas pred tajnom bića. I tjeskoba i užas (očaj) nemaju izvora u ovom svijetu, i zbog toga je teško reći odakle dolaze. Uzrok je tjeskobe iz drugog svijeta, a ne iz ovoga svakidašnjega. Tjeskoba je takva da je čovjek i ne bi htio, ali je ona ipak tu.

Berdjajev veli da je Kierkegaard to dobro razumio, samo da je u tjeskobu i očaj unosio elemenat straha kao viši doživljaj tjeskobe. U njegove pojmove tjeskobe pomiješani su *terror anticus* i biblijski strah Božji. Tjeskoba i užas nisu toliko svjedoci o tome da je čovjek palo biće — to pripada strahu — već svjedoče više o veličini, o bogosličnosti ljudske prirode. Proživljavanje tjeskobe uvjetovano je višim svijetom nego što je onaj u kojem se čovjek nalazi. I izvorni užas moguće je iskusiti samo pred tajnom bića ili pred tajnim kaosom, ali ne pred opasnostima svagdanjeg života.

Berdjajev spominje razliku između straha i tjeskobe, odnosno očaja (*užasa*). On čak spominje kao netočnu brigu Heideggera, koji bi htio čovjeka izvesti iz njegova proživljavanja u palom svijetu. Ta briga je prvotni strah. No s tjeskobom se ne može identificirati ta briga. Kad čovjek ispituje istiniti užas, može vidjeti da se tu ne radi o zabrinutom čovjeku. U tom smislu navodi za dokaz nastupajuće časove smrti. Tu prestaje, veli Berdjajev, svaka briga koja bi bila vezana na ovaj svijet, no ostaje mistički užas pred tajnom smrti. Tjeskoba nastaje uvjetovana svijetom u kojem smrti uopće nema. Nema straha pred Bogom. Ne može ga ni biti. Govoriti o »strahu Božjem« je krivo. Postoji samo očaj koji je vezan uz

postojanje Boga. Može se govoriti o tjeskobi koju čovjek doživljava jer Bog postoji. Unošenje Božjeg straha u našu religioznu vjeru, u naš odnos prema Bogu zapravo je unošenje nečega iz običnog života u duševnu sferu, u više duhovno proživljavanje, što nije spojivo niti primjenljivo. Strah može postojati pred policijom i carem, ali ne pred Bogom; pred infekcioznom bolešću ili pred grijesima. Na Boga se s naše strane može odnositi samo tjeskoba i užas.

Društvena svakidašnjost, koju je grijeh vodio, pokušava pretvoriti kategoriju straha u jednu od osnovnih kategorija religioznog ili moralnog života. Razlika između »dobra« i »zla«, slična razlici između »svetog-sakralnog« i »profaniranog«, rađa strah. Čovjek se s tim razlikama boji ili »dobra« ili »zla«. Sklon je u tom smislu sve učiniti samo da se riješi straha. Takav je čovjek mučen vječnim paklenskim mukama; on se u svom duhovnom i moralnom životu opredijelio strahom pred Bogom i pred dobrom mjesto svetim užasom pred Božjom tajnom i tjeskobom, pred Božjom ljubavlju i dobrom. Pred strahom i pod njegovim utjecajem čovjek je sklon sve učiniti. Pa kad strah primi religiozni karakter, on čovjeka drži u nizinama mjesto da ga upućuje u viši duhovni život. Moralno razlikovanje nastalo pod utjecajem straha i njegovih afekata ne može imati moralnog značenja čovjekove duhovnosti. Pod utjecajem straha čovjek gubi kvalitet svega moralnog djelovanja. Etika straha ne proizlazi iz duhovnog izbora, već iz socijalnog. »Strah paralizira slobodu savjesti i kvari njezinu čistoću.«[73]

Stoga je potrebno osloboditi se straha da bi čovjek mogao moralno valjano djelovati, jer svaka etika u bilo kojem smislu socijalno formirana ili determinirana nosi u sebi komponentu straha. Svaka utilitaristička etika pomiješana je s primjesom straha. Jedino etika duhovnosti nije pod utjecajem straha. Pred njom se nalazi viši duhovni život koji ima svoj apsolutni moralni imperativ u ljubavi. Preko nje se ima postići božanski zahtjev čovjeka.

Strah u tom smislu ne upravlja čovjekovim djelovanjem. Zato dolazi upravo osjećaj tjeskobe i očaja, koji su međusobno povezani, iako tjeskoba pripada duševnom području, dok je očaj (*užas*) duhovno područje, u kojem se čovjek nada pred tajnom bića.

Strah je povezan s empirijskom opasnošću, dok se to ne može reći za užas. Taj je vezan za transcendentalno, povezan je s tjeskobom bića i nebića.

Krivo bi bilo zaključiti da je tjeskoba posljedica nedostatka snage. Ne, ona se javlja baš u nastupu snage. No sve ipak ostaje individualno; Berdjajev je tako osjećao. Čisto subjektivno određujući, on tvrdi da je različito proživljavao tjeskobu u sumraku od tjeskobe u noći. U sumraku je to proživljavanje svjetla i tame, u noći duboko proživljavanje užasa noćne tjeskobe. Htjeti sve to protumačiti, kao što to pokušava suvremena psihopatologija, podsviješću, pokušaj je koji m a l o razjašnjava stvari. To se ima tumačiti transcendentalno, i to je »transcendentalna sila teže i transcendentalno djelovanje«.[74]

---

[73] Berdjajev: *O naznačeniii čeloveka*, str. 186—190.
[74] Isti: *Samopoznanie*, str. 52—6.

Jaspers On govori o tjeskobi kao psihičkom stanju koje se otkriva upravo u tome što čovjek želi daleko više nego što mu daje objektivirano stanje života, to jest opstanak. Tjeskoba je dvovrsna: jedna pripada objektivnom opstanku, druga egzistenci. Tako tjeskoba pred smrću pripada opstanku. U čovjeku je specifično usađena težnja za uzbiljenjem egzistence. Tu je čovjek slobodan. On to osjeća. U toj slobodnoj težnji za realizacijom vlastite duhovne visine s jedne strane, dakle za uzbiljenjem egzistence, i opet s druge strane u okovanosti opstanka, javlja se to stanje, koje čovjek proživljava, osjeća — a to je upravo tjeskoba. Ona nije vezana samo na opstanak, a niti samo na egzistencu, već je to stanje u opstanku s egzistencijalnom oznakom. Po tjeskobi ili u proživljavanju tjeskobe čovjek se probudi. Počinje tako svoj put uzbiljavanjem slobodne egzistence. No tjeskoba čovjeka ne ostavlja. Ona ga stalno prati. To je zapravo odskočna daska za postizavanje nečeg višeg, duhovnog, ali koja jednako dolazi k čovjeku da skače uvijek naprijed. Čovjek tako nema nekog stalnog mira. Pred njim stoji uvijek postizavanje jednog, pa onda dolazi drugi čas, koji ga upozorava na nedostatak nečega što bi također mogao postići. Tako su postizavanje, koje daje mir, i tjeskoba, koja subjekt upućuje na više, u stalnoj zajedničkoj izmjeni. Sila koja daje poticaj egzistenci da se diže iz stanja tjeskobe ili, bolje, da odskače prema stanju mira jest Transcendenca, koju čovjek nosi u sebi. Prava zbiljnost egzistence u opstanku je skakanje subjekta, samstva, iz tjeskobe u postignuti mir i opet vraćanje iz mira u osjećaj slobode, sve to za ponovnim uzbiljenjem egzistence.

Tjeskoba je granična situacija. Točno po Jaspersu: ona je momenat patnje kao granične situacije. Takva se patnja razlikuje od one koju čovjek proživljava u običnostima opstanka. Na taj se način ne doživljava tjeskoba patnje »egzistencijalno«. Tjeskobu može egzistencijalno proživljavati samo ono samstvo koje se probudilo kao egzistenca. Takav individuum može spoznati tjeskobu kao nešto što od njega ovisi i od njega se daje sveobuhvatnom bitku. On osjeća ili spoznaje da je mora nositi. To upravo kod njega snažnije probuđuje njegov egzistencijalni sadržaj; to daje smisao njegovoj egzistencijalnoj sreći — ne sreći opstanka. To dolazi kroz slobodu, koja to hoće.[75] Patnja je — egzistencijalno shvaćena — s osjećajem slobode granična situacija koja čovjeka-egzistencu vodi izravno k Transcendenci, k Bogu. Patnja je u tom smislu neizbježiva. Ona osvješćuje ili probuđuje egzistencu, koja je odvažno prima, jer je svjesna da je taj put vodi k transcendentalnom samstvenom određenju. Patnja nije sama za sebe kao granična situacija, već je patnja pod subjektivnim vidom jedan naziv za sve granične situacije. U njoj bi se proživljavalo sve zajedno. Ne bi se smjelo ograničiti na pesimizam teškoćâ kao ni na optimizam ugodnostî. U patnji se treba sve zajedno shvatiti.[76] Tako se može osjetiti tjeskoba patnje, preko koje se dolazi do transcendentalnog uzleta, do jednog ostvarenja, uzbiljenja dinamične egzistence. To ostvarenje može biti u opstanku gledajući na smrt.

[75] Jaspers: *Philosophie* II, str. 267. 225; III, 234—5; II, 184—5. 204.
[76] Isti: *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 225—26.

Očaj spominje Jaspers kao bezizlazno stanje. U području znanosti, koja ne može sve shvatiti, sve doseći i obrazložiti, pokazuje se inklinacija k očajanju. Jednako tako u različitim filozofskim mišljenjima racionalistički orijentiranim. Tako se npr. skepticizam s obzirom na nazor na svijet nalazi u racionalnom očajanju: nema apsolutne istine u načinu mišljenja.[77]

No Jaspers posebno naglašuje egzistencijalni očaj koji nastaje s oskudicom sigurnosti samstva. Tu sigurnost ne stječe čovjek izvana (tehnikom), već unutarnjim impulsom. Egzistencijalni očaj je kao signalna barijera za egzistencu da se slobodnom sigurnošću probija kroz tjeskobu do doživljajne visine egzistence. Sve se to odvija u najunutarnjijem kriteriju filozofskog života.[78]

Očaj je, prema Jaspersu, bezizlazno stanje egzistence, i u tom stanju ona ne smije ostati.

Marcel On govori o očaju u drugačijem smislu nego ostali egzistencijalisti. Očaj je kod njega drugačija kategorija. On promatra one koji su svoj život stavili u područje objektivnosti i smatraju da je biće svojim ograničenostima osuđeno na pesimizam, na očaj, koji će nastupiti. Ja gledam biće kao puninu — dakako, govori o biću čovjeka — i to ne kao puninu u smislu jedne sinteze intelektualnih determinacija. Ne tako, već više gledajući i pitajući za njega s obzirom na mogućnost produbljenja, gledajući biće u njegovim osnovama, nasuprot snažnom spletu fenomena, piše Marcel u svom *Dnevniku* 7. ožujka 1919.[79] Već u to vrijeme je pesimizam i očaj za njega nešto strano s obzirom na takvo shvaćanje bića. Biće treba promatrati u njegovoj punini, a to upravo znači u dinamičnoj metafizici. Tako će stvar drugačije biti gledana. Ako se ovaj i ograničuje, nije potrebno da čovjek pomišlja na besmislicu života i da ga stoga oduzima. To je dokaz neautentičnosti metafizičke misli. No ne samo oduzimanje života, već svi oblici očaja, kao i vidovi izdaje, predstavljaju se kao činjenice negacije bića. Duša koja očajava zatvara se u tajanstvenu sigurnost, što zapravo dokazuje nešto sasvim drugo — nesigurnost.

Čovjek ne smije biti vezan na djelovanje kao robot. Ili još gore: kao onaj koji je morao pobjeći od života. Takvo gledanje spada u područje »objektivacije« bića, a to je zlo u odnosu na pravo shvaćanje bića. U odnosu na objektivaciju očaj je momenat koji, reklo bi se, vreba u svakom času. Pitanje smrti svijeta i vlastite smrti tjera čovjeka u teško stanje očaja. Gubitak vlastite karijere jednako je time praćen. Dolazi se do zaključka o besmislici života, o besmislici bića, sve vodi konačno k samoubojstvu.[80] Tako se očaj pokazuje kao posljedica nečeg proračunatog, svedenog na točan popis. To je duševni skok jednog zaključka: mislio sam: ja to neću. No biće preskače svojom tajanstvenošću sve račune. U tom

[77] Isti: *Philosophie* I, str. 252. 141.
[78] Isto II, str. 266—7. »Ohne die Drohung möglicher Verzweiflung ist keine Freiheit.«
[79] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 177—8.
[80] Isti: *Être et avoir*, str. 172; *Position et approches*, str. 67—68.

smislu čovjek ne može tvrditi da drugo ništa ne postoji. To je plod zaključivanja očajnog stanja, ali ne misterija bića koje u svojoj dubini ne poznaje tako tragičnih zaključaka. Ono što se svršava previše je kratko. Marcel citira sv. Augustina, zapravo misao uzetu iz Svetog pisma: »Tout ce qui finit est trop court« — koja ima upozoriti na biće čovjeka, koje je svojom duhovnošću neiscrpivo.[81]

Takvo shvaćanje ljudskog života — bića, razumije se, odbacuje očaj objektiviranog načina života. Pesimizam, koji svu mudrost stavlja u okvir očaja, besmislen je. Treba ga odbaciti. Riječi Svetog Pisma: »Sve je ispraznost nad ispraznostima« ima se dobro shvatiti: onaj koji ondje ništa ne očekuje — a to je prodor u misterij bića — nema ni ovdje što očekivati. No toga hvata sila ispraznosti »objektivacije« — očaj.

Marcel spominje konferenciju Jacquesa Maritaina koju je održao u Louvainu na pitanje »Problem kršćanske filozofije«, gdje je hotimično aludirao na filozofiju M. Heideggera, koji svoje filozofiranje smatra tragičnim. U tom smislu on naglašuje: Ja vjerujem u osobu, a ne u apstraktnost idealističkih filozofija, s kojima se u vezi javlja pitanje očaja. Suvremeni idealisti zaboravljaju na osobu, pa zbog toga i dolaze do tragičnosti očaja.

U osobu treba gledati s više n a d e. U korijenu očaja stoji: Nema u zbilji ništa čemu bih dao svoje povjerenje. Za to nemam nikakve garancije. No zato Marcel veli: To je otuđenje bez prave odgovornosti. Nada pokopava svaki pesimizam, izdaju i očaj »objektivacije«. Tu se postizava vrijednost.

Postoji izvjesna usporedba između filozofije očaja i optimističkog progresa tehnike. Čudna tvrdnja na prvi mah. No Marcel je obrazlaže u svom razmatranju o ontološkom misteriju: Svijet u kojem nastaje problem u isto je vrijeme svijet želje i straha, koji se ne mogu odijeliti. Tehnika napreduje, ali ujedno i zastrašuje. U tom smislu se pojavljuje očaj, jer se lako opaža da tehnika koju čovjek priželjkuje ne spašava čovjeka. Ona djeluje zastrašujuće. Nije povezana s misterijem bića. Uvijek su se rađale nevolje kad je tehnika obmamila čovjekove snage. To stanje dovodi do očaja. Stoga je potrebno sagledati ontologiju čovjekova bića, njegovu vjeru i nadu. To će osloboditi čovjeka od očaja, koji mu može donositi i tehnika sa svojim uspjesima, koji — paradoksalno rečeno — nemaju uspjeha u usrećivanju čovjeka. Polagala se velika nada u tehniku, ali je ta nada bila jednostrana. Čovjekova oholost urodila je zlom, jer je isključila njegovu poniznost.[82]

[81] Isti: *Être et avoir*, str. 148. »L'être comme principe d'inexhaustibilité. La joie liée au sentiment de l'inexhaustible. Nietzsche l'a bien vu.«

[82] Isti: *Position et approches*, str. 67—72. Na pitanje: »Que peut l'homme? nous repondons encore: l'homme peut ce que peut sa technique; mais en même temps nous devons reconnaître que cette technique se révèle incapable de le sauver de lui-même, et se montre même susceptible de conclure avec l'ennemi qu'il porte au fond de soi les plus redoutables alliances.« Tako prikazuje Marcelove misli Troisfontaines u: *De l'existence à l'être* I, str. 94; *Être et avoir*, str. 73—4. »Il faut repondre, je crois, que, métaphysiquement parlant, la seule espérance authentique est celle qui ne dépend pas de nous, celle dont le resort est humilité, non l'orgueil. Et ici on est amené à considérer un autre aspect du mystère au fond unique sur lequel je cherche à prendre ici quelques vues.«

A oholost nije u stanju otkriti spasavajući vidike. To je sposobna samo poniznost, koja s dubokom nadom otklanja očaj razočaranog životnog puta.

Očito je da očaj u Marcelovu shvaćanju pripada objektiviranom životu, a ne životu egzistencijalnog bića. Ono što bi očaj imao značiti u egzistencijalnom smislu kod Kierkegaarda, Berdjajeva i Jaspersa, to bi kod Marcela nosila osobno obrazložena vjera i nada, koja otvara perspektive ljudske egzistencije u jednom metafizičkom smislu.

Nada odbacuje takve konstatacije, ona prima i daje povjerenje. Ja trebam to ushtjeti, činjenično ushtjeti. Tako ću se naći u središtu onoga što ja nazivam ontološki misterij, veli Marcel.

Egzistencijalna sloboda prema duši—duhu

Kierkegaard Čovjek je sinteza tjelesnog i duševnog elementa. No ta sinteza nije zahvalna ako se ova dva elementa ne sjedine s trećim, a taj je duh. U stanju bezgrešnosti čovjek nije bio kao životinja, jer tada ne bi bio čovjek. Nije bilo niti tako kao da nije imao duha, već je njegov duh mirovao. No kad je duh počeo djelovati, osjetila se njegova dvostruka moć: neprijateljska i prijateljska. Neprijateljska moć osjetila se u tome što je duh nastojao razoriti jedinstvo između tijela i duše u stanju bezgrešnosti. Bio je slobodan. Prijateljsko djelovanje duha stoji u tome da sada nastoji taj odnos duše i tijela ponovno uspostaviti.

Kako se u tom smislu čovjek odnosi? Još bolje: kako se odnosi duh sam prema sebi u povezanosti sa svojim uvjetima prema duši i tijelu? Kierkegaard veli da je u prvom zahvatu svoju »ulogu« duh odigrao preko tjeskobe koja se rodila zbog jednog neizmjernog Ništa nespoznanja.

Kad sada duh hoće uspostaviti jedinstvo u smislu egzistencijalnog subjekta, on se opet nalazi u tjeskobi, koju probija svojom slobodom. Duh bi u tom smislu morao odigrati ulogu koja sjedinjuje čitava čovjeka: njegovo tijelo i dušu!

Svakako duh ima zagospodariti nad dušom, koja je usko povezana s tijelom, i to se dakako ima odigrati kroz slobodu duha, čiji je organ duša zajedno s tijelom. Tijelo se protivi spiritualizaciji, a tim i sloboda postaje uzdrmana i ne djeluje bez teškoće. To Kierkegaard naziva demonskim elementom koji sprečava slobodno djelovanje duha.[83]

Iz navedenoga lako je zaključiti da kod Kierkegaarda — u njegovu filozofiranju — ne možemo poistovjetiti dušu i duh. To kod njega nisu sinonimi. Duh je jača snaga koja mora prožeti dušu u njezinu spoju s tijelom.

Kad u Kierkegaardovim propovijedima nalazimo misao: Svaki čovjek mora osvojiti svoju dušu, mora je steći, to se ima shvatiti: Ona je doduše tu, ali mora postati posjed čovjekov. Mogli bismo te riječi shvatiti valjano u odnosima kršćansko-filozofskih misli, no kad znamo gornju razliku koju postavlja Kierkegaard, onda smo skloniji upozoriti na misao: duh mora djelovati da bi dušu prožeo religioznim, slobodno-egzistencijalnim smislom tako da bi duša našla jedinstvo s duhom u egzistencijalnom subjektu.

[83] Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, str. 41—42.

Tu bi se našla istina na koju se uvijek vraća egzistirajući subjekt, egzistirajući duh, ukoliko je egzistirajući. Kierkegaard ovdje hoće upozoriti na svoje gledanje: istina je samo u subjektu. To vrijedi za egzistirajući duh. U njemu se ne pojavljuje dvostruka refleksija, koja samo može upozoriti da se duh objektivirao, ali ne i to da je duh ostao subjektivno orijentiran, u prisvajanju istine, u svom subjektivitetu, u svojoj unutrašnjosti. U egzistenci, u egzistirajućem duhu pokazuje se superiornost nad dušom, koju duh hoće i mora prožeti u »egzistentno visokim časovima«, a to su časovi kada djeluje svjetlo slobode.

Bilo bi dobro opaziti i imati na pameti razvoj čovjekova subjekta, čovjekove duše, koja je tako u povezanosti s duhom. U tom smislu bi valjalo, piše Kierkegaard, sve zabilježiti, registrirati, da se tako mogne vidjeti povijest ljudske duše.[84] Dobro primijećeno, a za Kierkegaarda osobito važno, jer je kroz tri stadija svog života imao doista burnu povijest.

Berdjajev Veoma oštru razliku postavlja Berdjajev između duše i duha s obzirom na egzistencijalnu slobodu. Tu razliku Berdjajev naziva osnovnom, elementarnom. Duša pripada prirodnom redu, a duh je načelo slobode u egzistencijalnom smislu. Duša nije manje prirodna od tijela, iako je drugačija kvaliteta od tijela, od materije. Duh se ne suprotstavlja sasvim materiji, no duh ima prožeti materiju i dušu. Duh je iznutra srašten s dušom i on je nastoji preobraziti. Ne bi se smjelo shvatiti dušu posve odijeljenu od duha; duhovno nije nešto što isključuje duševno. Svaki psihologizam u filozofiji vodi u jednu formu naturalizma. Spiritualizam je naturalistička metafizika, a ne filozofija duha. To traži slobodu duha u najdubljem i najširem smislu riječi, dok psihologizam nastoji sagledati supstanciju bića u psihičkom smislu, u objektivno duševnim pojavama. Duša je supstancija, ali duh nije supstancija. On nije objektivna-predmetna realnost u poretku drugih takvih realnosti. Duh je život, iskustvo, sudbina. On je sloboda koja se sva opredjeljuje iznutra. Ta sloboda mora prožeti dušu u jednom egzistencijalnom, religioznom smislu.

U povijesti spoznaje često se puta zamjenjivalo duševno i duhovno. Istina, to je teško i razlikovati, ali je potrebno, jer se po sebi razlikuje.

Duh je cjelovit, jedinstven, i kao takav prožima i duševni i tjelesni život čovjekov. On dušu oslobađa od utjecaja i vlasti svijeta, jer duša je uvijek fragmentarna, djelomična. U duši se nalazi sukob između osobnog i nadosobnog, djelomičnog i univerzalnog — to je potrebno svladati da se dobije potpuna ljudska osoba. To je djelovanje slobodnog duha. On — slobodni duh — svladat će partikularnost duše svojom univerzalnošću, djelomičnost duše svojom cjelovitošću. Konkretni čovjek je spoj djelomičnog i cjelovitog. Cjelovitost duha će svladati djelomičnost i dovesti čovjeka iz ograničenog i vremenitog u vječno i cjelovito. Duša je po sebi bez toga duhovnog načela i ostala bi po sebi sapeta.

Bilo bi pogrešno suprotstavljati duh tijelu. U tom je kartezijanska filozofija učinila pogrešku, koju je ostavila suvremenoj filozofiji i psihologiji, veli Berdjajev. Čovjek je cjeloviti duhovno-duševno-tjelesni organizam. Duhovno nije protivno materijalnom, već pretpostavlja njegovo preobraženje i ide za višim vrijednostima cjelovitog čovjeka.

---

[84] Isti: *Erbauliche Reden*, str. 62. 65. 101. (Abt. 7—9); *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, str. 182. 128; *Tagebücher*, str. 90—91.

Osobnost se ostvaruje kod čovjeka kroz pobjedu duha nad kaotičnim elementima ne samo tijela već i duše. Tako je duh u odnosu na dušu muževno načelo, dok je duša žensko, pasivno načelo. Duh potječe od logosa, a duša je kozmičkog porijekla. Duh daje slobodu duši i oblikuje je u istini oslobađajući je od kozmičkih sila. To dakako ne znači da duh potiskuje dušu ili da je guši. To bi značilo shvaćanje duha u antičovječjoj kvaliteti. »Duša je središte čovjekova bića, a duh mora biti sjedinjen s dušom, dajući joj više kvalitete i smisao. Duhovni život je duhovno-duševni.«[85]

Odnos duha prema duši u čovjeku je odnos preobraženja, u kojem preobraženju duh djeluje slobodno i tako donosi istinu čovjekovoj duši.

Duh je božanski elemenat u čovjeku koji slobodno u njemu djeluje. To znače Berdjajevljeve riječi: »Duh je sloboda, duh je stvaralaštvo.«[86]

Sve ono što nije shvaćeno kao nešto čime treba da vlada duh, nije prava duhovnost, pravi duhovni život. To je shvaćanje po vlastitom zakonu. Intelektualizam u tom snosi odgovornost.

Objektivni duh je kriv izraz. Duh je uvijek subjektivan. On je uvijek sloboda koja proizlazi od mene. Ta stvaralačka sloboda, saobraćaj s ljudima i s Bogom, samo je moja subjektivna sloboda koja pripada mome subjektivnom duhu.

Kolektivni duh uključuje određenje, determinaciju, i zbog toga se ne može govoriti o izvornosti duha, koji uvijek pretpostavlja unutarnju slobodu koja ne determinira sebe niti drugoga.

Za razliku od grčkoga kršćansko poimanje povijesti je takvo da se duh nalazi u povijesti. U području povijesti djeluje sloboda koje nema u prirodnom svijetu. Stoga je povijest nama svojstvenija, više pripadajuća od prirodnog svijeta. I istovremeno čovjek u povijesti ne spoznaje svoga slobodnog subjektivnog duha, ne spoznaje svoju duhovnu slobodu. Događa se otuđenje čovjekova duha od njegove slobode. Zato se u povijesti zbog otuđenja subjektivnog duha pojavljuje njegovo objektivno shvaćanje.

Berdjajev veli: Morala bi se vidjeti dubina subjektivnog duha, njegova sloboda i revolucionarnost, a ne njegova inercija. Tako duh prestaje biti ono božanski slobodno djelovanje, prestaje biti biće »za sebe«, a postaje za drugoga.

Moramo naglasiti da je duh prodor. On se ne ograničuje granicama evolucije, već je revolucionaran u transcendentalnom smislu. On prelazi kroz sve granice i ulazi u tajnu beskonačnosti. Imanentan duh transcendira; to je njegova oznaka u čovječjem životu. Duh nije nešto izvana nametnuto, već iznutra doživljeno, a to je upravo unutarnje djelovanje slobode. Bez te slobode i nema ništa duhovnoga.[87]

---

[85] Berdjajev: *Filosofija svobodnogo duha* I, str. 32. 33. 174; *Duh i realnost*, str. 38—39.

[86] Isti: *Duh i realnost*, str. 39—40. 31.

[87] Isto, str. 40—44.

Jaspers Za Jaspersovo poimanje duša je doživljavanje, dok duh nosi ono misaono i povezujuće u spoznavanju. Duša pokazuje ono ili sadrži ono što se u času doživljava, a duh ono što se u vremenu povezuje i u objektivnom planu raščlanjuje i spaja. Duši odgovara ono što Jaspers naglašuje djelovanjem egzistencijalne slobode, a duhu ono što bismo pripisali kao karakteristično za djelovanje razuma.

Zato duša nema kod Jaspersa neko posebno egzistencijalno određenje u odnosu na opstanak. Duša u opstanku označuje ono što Jaspers pripisuje egzistenci. Kao što Jaspers više upotrebljava termine egzistenca i Transcendenca, a manje Bog i duša, tako je sklon ustvrditi da duša kao i Bog ima za njegovo shvaćanje mitsko značenje. Duša je za njega realnost, ali ne supstancijalno-filozofska, već egzistencijalno-dinamična, životna... U empirijskoj sferi ona je nešto unutarnje dinamično i odskakujuće.[88]

Duša je odlučujuća za svoje proživljavanje u odnosu na opstanak. Ona nije objekt. Ona je egzistenca ukoliko u njoj prepoznajem sebe kao neovisnog, ali još uvijek bih mogao ugledati u njoj ono što nazivam svojim samstvom, jer je ono dušom otvorenije. Duša se, dakle, pokazuje u izražaju, to je njezina zbilja, zbilja životnog momenta. Duh se, međutim, pokazuje u povezanosti ideja. Utjecaj Transcendence na egzistencu ili dušu — mitski rečeno, rekao bi Jaspers — takav je da se osjeća nazočnim, ali je nespoznat, kao što je nespoznata i Transcendenca. Ona je nazočna preko šifri, i to mnogoznačnih šifri. U smislu promatranja duše, koja je po Jaspersu egzistenca, i duha možemo konstatirati različitosti, čak oprečnosti. Duša teži za istinom, dok je duh u težnji za cijelim, cjelovitim. Duh se spoznaje i on je shvatljiv, prodirući u cjelinu predmetnoga. Duša je kao egzistenca neshvatljiva, nije cjelina, ne postaje cjelinom. Duh promatra, gleda kroz predmetno. Duša je tamni izvor koji izmiče gledanju kroz predmetno. Duhu je svojstveno shvatiti sve pojedinačno iz općenitog, duši ne. Duša je u vremenu. Stvara odluke u povijesnosti i nevremenitost shvaća kroz vremenitost, a ne kroz opći pojam. Neposrednost za duh je ideja u zametku, a neposrednost za dušu-egzistencu je povijesnost.

Ideja se u svom početku prema duhu razvija u punoj jasnoći. A neposrednost duše se razvija u povijesnosti odnosa na Transcendencu, po kojem se odnosu razvija neposrednost vjerovanja egzistence.

U pogledu vjerovanja: za duh je to život općeg pojma, koji vrijedi u odnosu: mišljenje je bitak. Vjerovanje egzistence je ono neshvatljivo u tom vjerovanju. Bitak za dušu-egzistencu je upravo vjerovanje. To je misao koju je već Kierkegaard naglasio. Shvaćanje duše stoji u momentu njezine nazočnosti, dinamičnosti, djelovanja: ona je tu i doživljava se... To je upravo svjesnost djelovanja duše, egzistence. To je njezin čin proživljavanja same sebe. Kad se egzistenca (duša u našem načinu izražavanja) shvaća, to nije shvaćanje kao nečeg drugog; to nije shvaćanje koje bi i odvojeno od onog koji shvaća još uvijek moglo značiti shvaćanje nekog sadržaja; ono nije nekakvo »gledanje prema« *(ein Zusehen)*, nego je

[88] Jaspers: *Philosophie* I, str. 105. 168. »Seele ist die Innerlichkeit oder Bewusstsein als Dasein von Erleben. Dieses als Analogon der Materie ist in subjektiver Daseinstotalität als Befriedigung oder Unbefriedigung in Spannungen und Lösungen geordnet.«

ono izvor koji sam postaje tek u osvjetljivanju. Ono nije kao učestvovanje na nečem drugom, nego u isti mah shvaćanje i bitak shvaćenoga. Ono nije shvaćanje uopće, ali ono je na putu: preko shvaćanja u općemu (u mediju duha) k shvaćanju bez poopćavanja *(Verallgemeinung)* u apsolutno nazočnom, u djelovanju, u ljubavi, u svakom obliku apsolutne svijesti. U tom smislu je tuđe shvaćanje ljubavi uvijek nepravo, objektivirano, a samo moje shvaćanje ljubavi, koje doživljavam u sebi, pravo je shvaćanje ljubavi, povezano s mojim bitkom, s mojom egzistencom, dušom koja to proživljava... I zato: »Bilo da za egzistencu stavimo uporište u svijest uopće, ili u duh, ili u bilo koji drugi način obuhvatnoga, uvijek se pokazuje isto: bez egzistence sve biva kao prazno... kao bez tla. Sve postaje nepravo, naime, beskonačna maskiranost i čista eventualnost ili čisti opstanak.«[89]

Ako se stvar tako promatra, nastaje s obzirom na duh, koji se služi općim pojmom shvaćanja, i na njegovo spoznanje duše-egzistence izvjesna teškoća. Duh ne može spoznaju o egzistenci pokazati u svojim kategorijama. To bi bilo zbog njezina dinamizma upravo nešto objektivirajuće. A zbog tog istog dinamizma ona se osjeća da je tu, da djeluje u sebi; imamo sigurnost o tome, veli Jaspers. No objašnjavanje, mišljenje i govorenje o egzistenci koja bi bila takva ili onakva uvijek je jedna forma opstanka nepredmetne egzistence.

Duh je, uz opstanak i svijest uopće, treći način obuhvatnog, koje smo mi. Kao što je rečeno, on teži za cjelinom. Zbog toga je on izvor cjeline shvatljivoga mišljenja, djelovanja i osjećanja. Ta cjelina nije u sebi zatvoreni predmet, već samo ideja. Ta ideja je obuhvatna zbiljnost aktivnosti. Ta se zbiljnost aktivnosti ostvaruje u svijetu koji je tu dan i koji se stalno mijenja. Duh je djelovanje koje rastvara i ponovno oblikuje svaku cjelinu. On je sadašnjost koja nikada nije posve ispunjena, i to u težnji da ispunjenje opstanka bude: opće u cjelini i svatko posebni član u toj cjelini. Duh se nalazi u cjelini, i to u zbiljskoj cjelini, a također i u razbijenoj cjelini. On u tom času nalazi ponovni izbor, ide naprijed i stvara moguću zbiljnost.

Duh je različit od apstrakcije. Apstrakcija je bezvremenska svijest uopće, a duh je neprestano vremensko događanje, gibanje...

Mi smo obuhvatna zbilja kao opstanak i kao duh. U našoj obuhvatnoj zbilji kao opstanak vezani smo na materiju, življenje i dušu, a kao duh smo vezani na refleksiju znanja. U tom smislu je duh shvatljiv, postojano upravljen na općenito u svijesti uopće. Na taj način duh je shvaćanje samog sebe i djelovanje preko nijekanja i afirmiranja. Kao duh mi smo u stanju svjesnosti i tako upućeni na sve što je shvatljivo. Mi svoju svijest mijenjamo (djelovanje duha) po shvaćanju koje se i pojedinačno gledano zatvara u cjelinu. U ovom obuhvatnom, učinivši se predmetom, prepoznajemo sebe iznutra kao jednu, jedinu, sveobuhvatnu zbiljnost kojoj je sve duh i koja je samo duh.

[89] Isti: *Vernunft und Existenz*, str. 54—56. »Der Glaube des Geistes ist das Leben der allgemeinen Idee, in der schliesslich gilt: Denken ist Sein. Der Glaube der Existenz... gilt: Glauben ist Sein.« (str. 55)

Život duha se odvija u idejama teoretskim i praktičnim: to su ideje o svijetu, duši, životu, i opet ideje praktičnih dužnosti i zadataka. Sve te ideje vode čovjeka kao sustavna metoda prodiranja, usvajanja, ostvarenja. One nisu predmet, a pojavljuju se u shemama i oblicima. Postoji skok (*Sprung*) između duše i duha, i to u tom smislu da ono doživljeno u duši prelazi k intencionalnoj svijesti duha, što bismo izrazili kao povezanost jedne artikulirane misli u svijesti samstva. Ono neodređeno, neshvatljivo i nereflektirano vlastito je duši, i to duh određuje u svojoj svijesti.

Temeljna značajka duha je obuhvatna cjelina koja povezuje predmetno mišljenje, osjećanje i djelovanje te tako neprestano stvara ideje. Duh je kao slobodno djelovanje u nadgledanju i planovima razuma i volje, dok je duša kao proživljavanje osjećaj koji je vezan na jedinstvo doživljaja. Duh je vezan na ideje, koje su supstancija, a duh je akt, čin i proces te supstancije.

Duh kao obuhvatan bitak nije dohvatan spoznaji. Mi spoznajemo samo njegove učinke: predmete opstanka i svijesti uopće, ukoliko ovi pojedini predmeti po duhu dobivaju jedinstvo i smisleni poredak.

Proces se duha odvija u konkretnim situacijama po jednostavnim odlukama. Te odluke nastaju na slijedeći način: sve što ima poticajnu, motivirajuću snagu čovjek pušta djelovati. I to kroz duže vrijeme... Čovjek pri tom osjeća odgovornost. To ozbiljno ocjenjuje kroz duže vrijeme opažanja. S osjećajem odgovornosti pusti da to djeluje i tada opaža razliku od onoga što se događa kao suprotno, a povezano je s pojedinim nagonima ili principima.

Duh u ovom procesu djeluje dinamički, ali opet na zajedničkom i objektivnom planu (što se može nazvati komunikacija duha), a duša neposredno stupa u komunikaciju. Izražaj duše je da djeluje, a duha da pita, povezuje i daje odgovor. U samstvu i njegovu doživljavanju duh ima, prema tome, drugotno značenje.[90]

Marcel Ovdje se dotičemo platonističkog stava s obzirom na problem odnosa duše i duha, piše Marcel u prvom dijelu svoga *Dnevnika*. Kakav je odnos između duše i ideja? Duša bi bila, ako je konvencionalno definiramo, kao subjekt jednog postojanja, stvaranja sebe, u kojem stvaranju se očituje duh. Duša bi bila neka vrsta materije duha, ono što duh nalazi u sebi. Tako prema Platonovu gledanju. Duša se prikazuje ovdje kao temelj volje.

Duh je kao transcendentno i ujedno usavršeno jedinstvo ili kao idealni svršetak za kojim se ide i koji se utvrđuje kao realan.

Duša bi bila kao jedan apstraktni momenat kompleksnog dinamizma i autonomije duha. Duša bi u tom smislu izgledala kao korelativ tijelu ili kao fizička mašina.

Prigovara se da je distinkcija između duše i duha potpuno proizvoljna. Duh se u odnosu na dušu ima shvatiti kao naravno svjetlo ili kao osvjetljenje duše. Taj prigovor odbija Marcel, ali uočava i poteškoće dokazivanja da nije tako. Jedno i drugo je moguće braniti: duh je odsjev

[90] Isti: *Philosophie* I, str. 20—21. 169—171; *Vernunft und Existenz*, str. 54.

duše, ali i duša duha. To je platonistički problem, koji se može riješiti samo idejom pada (*la chute*). Jedna genetička ili objektivna solucija je nemoguća. No postoji li dijalektička solucija? — pita Marcel. Može postojati, ali ne izvorno i unutarnje u području duha, već s obzirom na eksteriorizaciju i apstrakciju. Istinita realizacija duha uključuje nestajanje dualizma duha i duše.

Nije li to nestajanja idealno?

Duh se u zbilji definira negacijom razlike između idealnog i realnog (pod uvjetom da je ova razlika bila postavljena kao objekt htjenja). Duh je duh utoliko ukoliko pridržava ovu negaciju. No sada je pitanje: u kojem se uvjetu duh realizira? Dakle, dualizam duše i duha ne subzistira za duh drugačije, već samo utoliko što duh dolazi do spoznaje da je on nedovršen, nerealiziran, potencijalan, da se tako izrazimo. Nije istinit ovaj dualizam utoliko ukoliko se on afirmira kad duh i njega (dualizam) niječe. No može se i pitati: kakva je vrijednost od afirmacije duha samoga za sebe? Nije li upravo duh pozvan da nešto pokaže izvan samoga sebe? Takva interpretacija negira smisao gornjeg gledanja na afirmaciju duha.

Duša se pokazuje u duhu također kao nešto inertno i nisko što je vezano na aktivnost duha. Ne pokazuje li se tu aktivitet koji vodi u čisti pesimizam? Kakva je to volja koja vodi duh u njegovo nijekanje. Kakva vrijednost koja se odbacuje i konzervira?

Ima li ipak duh svjesnost da on pripada jednom području gdje molitva donosi plodove? To jest, ne pripada li području gdje negira — sam to hoteći — ono svoje naravno, a prima nešto više? Izgleda mi, veli Marcel, da je to jedan od putova koji vode u religiju. On je (taj put) drugi uvjet da se duh može afirmirati, da može b i t i (u vlastitom smislu), da može vrijediti.

Tu dolazi do izražaja smisao individualnosti. Marcel to nastoji pokazati kao glavne točke koje može promatrati kao vlastito stečene. Duša je prikazana kao predmet ili, bolje, kao medium duha. Duh je zato da vodi dušu, da utječe na nju. Ovdje se može postaviti i teškoća: Ne može li duh sam djelovati na eksterioritet? Na ono izvan njega? No u postavljenom odnosu duha i duše ne govori se o toj mogućnosti, nego upravo o tome da je duša postavljena pokraj duha zato da duh može djelovati. Dakako da se odnos duha i duše ne postavlja za sebe tako akutno, nego više s obzirom na vanjsku djelatnost duha. Tako i filozofija rješava pitanje pseudoproblema odnosa duha i tijela, odnosno duše i tijela u zajedničkoj djelatnosti. Duša je, prema Marcelu, građa za akciju duha.

Odnos duha prema duši osvjetljava odnos duše prema tijelu, gdje se opet uzbiljuje djelovanje duha.

Determinizam tijela kao mehanički sastav jedan je od načina realizacije duha. U njemu se duh vidi, spoznaje. S obzirom na dušu i tijelo svakako se vidi paralelizam djelovanja. U tom se paralelizmu i ne bi moglo dušu gledati kao apsolutnu. Može li se iza svega reći da se radi o jednoj fundamentalnoj povezanosti i u jednakom smislu određenoj na jedan univokni način?

Moja duša traži moj odnos prema Bogu, koji je za dušu *Ti*, jer je on za nju subjekt koji je traži... Sve se između duše i Boga nalazi u odnosu

koji se može nazvati božansko očekivanje. Duša traži Boga. To je intiman odnos, u kojem ne treba tražiti apstrakcije. Ono što mi još izgleda konfuznim, to je odnos koji mi se postavlja s obzirom na metafizički i religiozni red — između psihološke i metapsihološke teorije.

Prema svom pisanju u *Metafizičkom dnevniku* 7. prosinca 1920. Marcel je sklon — doduše s još nekom neizvjesnošću — identificirati religiozni zahtjev duše — religiozni red — s metafizičkim redom o kojem je raspravljao u prvom dijelu *Metafizičkog dnevnika*. Tako da pokreti duše, koji su veoma žestoki, upravo u tom smislu djeluju: postoji religiozni, metafizički red u kojem duša djeluje i postoji kao ona koja u tom redu dolazi do svojih uspjeha.

Dušu treba spasiti — to je naša dužnost. U tom pravcu Marcel govori o duši u religioznom smislu. Veli: »Ova realnost je objekt vjere: to je moja duša.«[91] Svojom slobodom — dakako pozitivnom — moram biti upravljen nastojanju koje će vlastitom kontrolom izbjeći negativnom rezultatu. Tako se postaje ono što ja jesam po svojoj biti. U tom će se nastojanju ostvariti riječ, piše Marcel, koja služi u konstataciji Geneze kao uzvišena apoteoza Božjeg djelovanja: Bog je vidio sve što je učinio i sve je bilo dobro. I u tom smislu valja djelovati i na području vlastite duše — njezina spasa. U njoj se moramo ogledati kao valjani stvaraoci svojih djela. Duša nam je dana i ona je u opasnosti. Valja je spasiti. Marcel piše: Jedna je stvar u opasnosti sve od časa kad sam počeo egzistirati, ali ona može također biti spašena, no neće se sama spasiti, nego je u uvjetu da bude spašena. Ta je stvarnost predmet vjere; to je moja duša.

Očita je razlika između Marcelovih misli o duši koje on iznosi u prvom dijelu svoga *Metafizičkog dnevnika* i onih u drugom dijelu istog djela. Stoga Troisfontaines naglašuje, pišući o problemu odnosa duha i duše kod Marcela, da je Marcel identificirao pitanje duha i duše, što on nije činio u prvim koracima svoga filozofiranja, gdje bi duša u poimanju njegove egzistencijalne esencije bila »korelativ« »ljudskoj naravi«, dok bi personalni poziv duha odgovarao ontološkoj esenciji. Svakako je utjecaj platonizma, kako sâm naglašuje u prvom dijelu svoga *Metafizičkog dnevnika,* izblijedio.[92]

Sloboda egzistencije i spoznaja

Kierkegaard Apstrakcija, apstraktni način mišljenja i slobodna egzistenca ne idu posve zajedno. Tako Kierkegaard. Apstraktni način mišljenja vezan je na svoju logiku i zbog toga nastaju teškoće za shvaćanje egzistence, koja je u svakom času nešto posebno, novo... nešto drugačije nego što je to bila prije, a to je teškoća za ekspliciranje uvijek novonastalog, uvijek novoosvajajućeg. Ono što bi se željelo postići apstrakcijom u odnosu na egzistencu zapravo je ostvarivanje jedne umjetne egzistence i nasljedovanje njezine spoznaje. To dovodi, veli Kierkegaard, do jednog komičnog stadija. Egzistenca se doživljava uvijek u jednoj dinamičnosti, ona odskače, dok se apstrakcija veže na jednu neza-

[91] Marcel: *Journal métaphysique,* str. 120—124. 197. 262. 282.

[92] Isti: *Être et avoir,* str. 154; R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* I, 383—4.

interesiranost — neproživljenost slobodne egzistence, koja strastveno doživljava... Taj smisao sadrži Kierkegaardova riječ: Istina je momenat egzistence, a apstraktna misao uključuje trilogiju. Kontinuitet doživljaja egzistence zapravo znači neposredni doživljaj, a apstrakcija cijepa, ustanovljuje i zaključuje. To nije nešto neposredno, intuitivno. Kierkegaardovo gledanje na apstrakciju nije bez primjese reakcije na Hegelovu čistu misao, što je postulat Hegelova filozofiranja, a to nije ništa drugo, veli Kierkegaard, već izrugivanje egzistence. Tu Kierkegaard hoće naglasiti slobodnu intuiciju nasuprot ukočenoj filozofiji pojmova ili misli. Za njega je egzistenca intuitivno, slobodno doživljavanje i zbiljski subjektivitet koji nije ograničen objektivnim formalnostima apstrakcije, već se, rekli bismo, u spoznajnom zanosu egzistenca cijela odnosi. Ili drugim riječima: kod egzistence misao i biće su isto. Ta istovjetnost je u jednom subjektu, slobodnoj egzistenci oprečna spekulativnom procesu subjekta koji apstrahira i tako se razdjeljuje. Dakako, dobro naglašuje i sam Kierkegaard, da ovakvo gledanje na egzistencu, na pojedinca, koji tako doživljava, nije idealni smisao, idealno shvaćanje egzistence, već je to doživljavajuća egzistenca. Svakako to nije lako staviti u okvir pojmova. U tom smislu se mogu razumjeti njegove riječi: Najvažnije je upoznati što je čovjek. U tom stoji kriterij istine — dakako subjektivne, egzistencijalno-slobodno doživljavajuće.

Apstrakcija je bez interesa, a egzistiranje je za jedan egzistirajući subjekt njegov najviši interes. Egzistirajući subjekt ima jedan stalni Telos, na kojega upozorava i Aristotel, a koji može biti različit, dok je čista misao uvijek samo nešto što lebdi i nema povezanosti s egzistencom ni toliko koliko apstraktna misao koja je proizašla od egzistirajućeg subjekta. Ovdje Kierkegaard pravi razliku između misli Hegela, koji počinje sve filozofiranje s početnom čistom misli koja se razvija i apstrakcije koja je proizašla od egzistirajućeg subjekta, ali koja jednako tako nije egzistenca, egzistirajući subjekt, koji bi se imao vidjeti u samom egzistiranju, u samom doživljavanju, a ne u reflektiranju na to.

Još nešto muči — i s opravdanjem — Kierkegaarda, koji naglašuje da čista misao »sve razjašnjava« u vezi sa sobom, ali ne samu sebe; sve je ona donijela u svom razvoju, ali nije ništa rekla o onomu na što se mora nasukati, a to je egzistenca, od koje sve treba da proizlazi. Zbog toga on Hegelovo mišljenje naziva fantomom.

Apstrakciji ne može pridati zbilju, jer zbilja je, prema Kierkegaardu, najveći interes egzistirajućeg subjekta, i to u jednom jedinstvu. U tom odnosu je zbilja apstrakcije jedna kriva zadaća; to nije zbilja, to je mogućnost. Zbilja je egzistenca, pa kad reflektira na trilogiju pod utjecajem Hegela, veli Kierkegaard, da se u toj trilogiji egzistenca ima smatrati nečim što se ne da odvajati u sebi, što ne poznaje stupnjeve, početak i svršetak.[93]

[93] Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* II, 1—17. 32. 47. Str. 16: »Die Wirklichkeit, die Existenz ist das dialektische Moment in einer Trilogie, deren Anfang und deren Schluss für einen Existierenden, der sich als (qua) Existierender in dem dialektischen Moment befindet, nicht dasein können.«; *Tagebücher,* str. 43—48; *Philosophische Brocken,* str. 35—36.

Berdjajev Kad govorimo o filozofskoj spoznaji, misli se na spoznaju s obzirom na egzistencu! Berdjajev, kao i Kierkegaard, ne negira vrijednost apstraktne spoznaje u znanosti (pozitivnoj), već u filozofiji, gdje je također uključena. Tradicionalna filozofija s apstrakcijom odbija. Njemu je draži egzistencijalni voluntarizam, koji, tako tvrdi Berdjajev, prihvaća primat slobode nad bićem. Intelektualizam, koji se spaja s apstrakcijom — bilo platonski bilo aristotelovski — veli, negira ili izbjegava elemenat slobode u spoznaji. Sve u njemu vodi k determinizmu ili određenosti spoznaje. Sve se, naime, putem apstrakcije spoznaje određenim načinom, putem, kojim se ide u spoznaji. Intelektualizam niječe egzistencijalni subjekt, koji ima mogućnost ulaziti u tajnu postojanja. Egzistencijalnost je povezana sa slobodom subjekta. Slobodi — pa i u spoznaji — daje Berdjajev prednost. Za intelektualizam se istina otkriva u okviru nužnosti preko objektivnog spoznanja. Egzistencijalno gledajući, spoznaja ima subjektivni karakter s primatom slobode nad razumom. Tako se može spoznati tragika same subjektivne, egzistencijalne spoznaje, koja nije shvatljiva za intelektualizam. Različiti su stupnjevi spoznaje: prirodne znanosti, objektivirano spoznanje (matematika), filozofiranje (tradicionalna filozofija) i, napokon, filozofiranje egzistencijalnog subjekta. Tu ima prednost sloboda nad apstrakcijom, subjektivni elemenat slobode nad objektivnom apstrakcijom. Ukoliko je duh prodorniji, manje vezan na materiju, ukoliko je više preobrazio, produhovio razumnu dušu, utoliko je njegova intuicija jača i više temeljena na slobodi. U tom je smislu spoznaja djelovanje koje mora povezati čitav život dajući mu duhovni karakter. To je velik trud i napor, naglašuje Berdjajev, koji mora biti povezan s filozofijom života, a ne bježanje od života u knjige i akademske stupnjeve. Egzistencijalni subjekt mora u sebi sve sjediniti: misao i volju, promatranje i posao, teoriju i praksu. Svakako su to misli kojima bi Berdjajev, pozivajući se na Fedorova, htio naglasiti da je filozofija koja se služi apstrakcijom manje vrijedna filozofija.[94] Berdjajev hoće svoje misli o aktivnoj intuiciji — nasuprot drugima: Husserlu, Bergsonu, Loskyju, za koje veli da usvajaju pasivnu intuiciju — učiniti stvaralačko-aktivnim: »Spoznaja ima stvaralački karakter po tomu što egzistencijalni subjekt unosi u spoznaju elemenat slobode, nedeterminirane bilo kakvim objektom, ne derminiranom spoznajom bića, već slobode dobivstvene, osnovne slobode.«[95] U spoznaji se sloboda sjedinjuje s Logosom. Logos je od Boga, a sloboda iz dobivstvena bezdna koji je prije bića. Spoznaja nije samo kao odražaj mojega bića, mojega spoznajnog subjekta, već također stvaralačka reakcija moje prosvijetljene slobode na biće, a označuje promjenu bića. U spoznaji se sloboda prosvjetljuje Logosom. No u spoznaji je sloboda spojena ne samo s Logosom, već i s erosom. Spoznaja koja nema ljubavi preokreće se nužno u vlast, u demoniju. Moguće je reći da spoznaja ima kozmogonički karakter. U spoznaji treba imati također velik smisao za realnost. Zatim nastojanje tu realnost vidjeti. To je moralni patos u spoznaji istine. No spoznaja je jednako preobraženje realnosti, jer u spoznaji

[94] Berdjajev: *Ja i mir objektov*, str. 69—73.

[95] Isto, str. 70.

pristupa i sloboda i Logos. Prema tome spoznaja ima bračni, muževno-ženski karakter.

Kako k spoznaji dolazi elemenat dobivstvene slobode, moguće je reći da je spoznaja u neku ruku iracionalnog karaktera. Takvom shvaćanju su najbliže njemački metafizičari, a prije svih Jakob Böhme. Oni su spojili racionalnu spoznaju s iracionalnom osnovom. Aktivni stvaralački karakter obilježuje se time što je spoznaja humanizacija, očovječenje bića u različitim stupnjevima.[96]

Sasvim je sigurno da Berdjajev svojom spoznajom nešto hoće i doživljava, ali mnogo toga ostaje neshvatljivo i teško sredivo za konceptualno filozofiranje.

Jaspers Egzistencijalna spoznaja ne može se poistovjetiti sa spoznajom razuma u intelektualističkom smislu. Razum (za razliku od uma kod Jaspersa) je instrumenat za spoznaju objektivnih stvari — prirode i predmeta u svijetu, ali ne i svijeta. Apstrakcija svojstvena razumu ne odgovara spoznaji egzistence, koja je bitno slobodna. To je logično mišljenje i logična spoznaja koja sili dokaznom snagom, a ne omogućuje slobodu. Slobodna spoznaja nalazi se u alogičnom mišljenju egzistence, koja transcendira, koja ne pita samo o stvarima u svijetu, već o svijetu kao cjelini (ili obuhvatnom bitku). Egzistenca pita o obuhvatnom, koje smo mi: opstanak, svijest uopće, duh (koji bi bio temelj za razum), sve to povezuje umom. Egzistenca se dotiče obuhvatnog, koje je sam bitak, jednako tako dinamikom uma ili preko filozofskog mišljenja uma, što je sasvim nešto drugo, prema Jaspersu, od dinamike logičnog mišljenja razuma.

Dolazimo li tako do istine? Da, ali do relativne — svaki subjekt dolazi do svoje istine. To je plod filozofskog mišljenja uma, odnosno filozofskog vjerovanja.

Kriterij istinitosti (spoznaje) u Jaspersovu egzistencijalnom filozofiranju nije nešto objektivno. Kod njega je mjerilo subjekt snabdjeven slobodom. Subjekt pokreće nešto »nepriopćivo« što stoji s onu stranu razuma, a ipak ga određuje.[97]

Um prožimlje svojim mišljenjem svaku akciju samstva: Nema ničega što bi bez mišljenja moglo doći do pojave. Kad se, dakle, radi o spoznaji objektivne stvarnosti, onda možemo govoriti o mediumu razumskog mišljenja, o duhu (rekli bismo mi), a kad je u pitanju sveobuhvatni bitak, onda dolazi u obzir egzistencijalno mišljenje. Svijet postoji i jednako tako stvari u svijetu. Stvari možemo shvatiti razumom, a sveobuhvatni bitak, koji također egzistira prije mišljenja, shvaćamo mišljenjem uma. Putem mišljenja stvari postaju za nas moguće. Egzistencijalno mišljenje, mišljenje uma proizlazi iz slobodne egzistence koja teži za transcendiranjem. Umno mišljenje (svojstveno egzistenci) povezuje sve načine obuhvatnog bitka. To je univerzalnost mišljenja egzistence, koja se služi umom. Egzi-

[96] Isto, str. 70—71.

[97] Jaspers: *Vernunft und Existenz*, str. 56—57; *Wahrheit, Freiheit und Friede*, str. 13; *Von der Wahrheit*, str. 306.

stenca označuje tajno slobodno pronalaženje sebe (dinamika) — to je smisao Jaspersove filozofije, a u tom se egzistenca služi umom, koji je tako uvijek nezaustavljivo na putu. Stoga njegova spoznaja i nije nešto konačno zaustavljeno, završeno, već uvijek u dinamici, koja tjera naprijed vjerovanje, dakako ne razumski opravdano — jer je to vjerovanje egzistence u suprotnosti sa znanjem, objektivnom spoznajom — već u komunikaciji egzistence.[98]

Apstraktna spoznaja, koja polazi od objektivnog opažanja i putem apstrakcije dolazi do pojma bitka, ne spada u filozofiju »spoznaje« slobodne egzistence. To Jaspers naziva formalnim logičnim mišljenjem (mišljenje je akcija spoznaje i istiniti završetak takve moje akcije), koje uvijek dolazi u proturječje — u circulus vitiosus. On navodi i primjere, dakako nelogične.[99]

Zato egzistenca ostaje probojni put preko uma koji će, služeći se slobodom, a protiv svih apsolutiziranja (apstraktna, objektivna spoznaja) i uskih ograničenja u svijetu, dolaziti do svog sadržaja — Transcendence. Tako će se očuvati od praznog razuma i beskonačnog formaliziranja neshvatljivog govorenja (za Jaspersa) i dolaziti umom do onoga što je iznad egzistence i što je omogućuje, a to je Transcendenca.[100] Jednostavno: služit će se logikom uma da napusti krivo logiciranje.

Marcel Spoznaja je kod Marcela vezana na trostruko spoznanje ili, još bolje, na trostruki stadij čovjekova života, od kojih svaki ima svoj način spoznaje.

Osnovno stanje ima svoje slijepo spoznanje, koje bi odgovaralo djetetu s obzirom na sebe, na svijet usebnosti. Ta spoznaja se razbija komponentom kritičnog slobodnog gledanja. Odrastao čovjek počinje spoznavati oko sebe i u sebi. Počinje reflektirati. Nije vezan samo na svoj svijet. On reflektira svojom prvotnom misli (*réflexion primaire*), koja odgovara apstraktnoj misli. Imam svijet pred sobom i nastojim sebe, svijet i predmete gledati bitno i s vlastitostima. Raščlanjivanje stvarnosti (predmeta) na bit i na ostale vlastitosti vezane uz dotičnu bit posao je ili vlastitost djelovanja prvotne refleksije ili apstraktne misli.[101] Ona se različito naziva, ali je značenje uvijek isto.

U Marcelovu filozofskom izlaganju s tom misli: apstraktnom ili, kako egzistencijalisti nazivaju, objektivacijom ili objektiviranom misli, sigurno

[98] Isti: *Vernunft und Existenz*, str. 89—91; *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, str. 34. »Vernunft ist der Wille zur Einheit.«

[99] Isti: *Vernunft und Existenz*, str. 112. Proturječja: Jaspers se poslužio logiciranjem i dokazuje proturječje: Krećanin Epimenid tvrdi da svi Krećani lažu kad govore. A budući da je Epimenid Krećanin i govori, onda sigurno laže. Zaključuje: Epimenidova rečenica je neistinita, jer nije istina da svi Krećani lažu, i istinita, jer svi Krećani, pa i Epimenid, lažu. Da je to sofistički prikazana stvar kao proturječje, odnosno Jaspersov circulus vitiosus, ne treba komentirati.

[100] Isto, str. 110.

[101] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 326; *Être et avoir*, str. 175; *Homo viator*, str. 138; *Le mystère de l'être* II, str. 63. Usp. J. Janžeković: *Gabriel Marcel in njegovo delo* — Nova Pot 1956, str. 148—157.

je uključena sloboda, ali jednako tako je istina da je to i kod Marcela pojam slobode u jednom slabijem smislu, a ne egzistencijalnom, doživljavajućem. Stoga Marcel zastupa mišljenje da je prvotna misao potrebna kod iskustvenih znanosti. Ali prava filozofska misao ide za upoznavanjem samoga sebe, no ne tako, veli Marcel, da ne bi ono što je stečeno prvotnom misli bilo uključeno u pravu filozofsku spoznaju, koja stoji u cjelovitom spoznanju samoga sebe. Apstrakcija ili prvotna misao kida ili raskomadava stvarnost. Ona nema jedinstva između egzistentno spoznavajućeg subjekta i predmeta spoznaje. Marcel teži za jedinstvenom misli koja bi bila moje proživljavanje, a ne misli koja bi predmet svoje spoznaje (razumije se u filozofiji) rastavljala od mene. On se služi spoznanjima Roycea, koji tako u filozofiji koja se služi apstrakcijom vidi spoznavajućeg i spoznati predmet kao otok — kao nešto što nije jedinstveno i cjelovito moje. Tako osoba koja spoznaje gubi svoju izvornost. Ona se rasplinjuje u razlikovanju sebe i nekog objekta koji je iznad nje.[102]

To jedinstvo subjekta koji spoznaje i samog objekta spoznaje — kako bismo rekli — ima ujediniti u jednom duševnom činu proživljavanja takozvana povratna misao.

Ta povratna misao se vraća, veli Marcel, na početnu i znanstvenu misao, i kao da jednu i drugu popravlja nadopunjujući ih. To je duševno proživljavanje (proćućenje), koje spaja sve u jedno. Ta misao pripada filozofiji, kao što početna pripada znanosti, veli Marcel, i ona gleda stvarnost nerastrganu. Prema Marcelovim izlaganjima komponenta slobode ima značajnu ulogu upravo zato što sloboda i jest osnovna stvar istine. Čovjek se slobodno predaje tom duševnom stanju koje djeluje jedinstveno. Egzistentni subjekt, naš »ja«, u tom je predanju s povratnom misli sav utopljen u biće. To utapanje u biće, gdje se nalazi jedinstvo stvarnosti, i jest moguće samo po povratnoj misli. To je intuicija bića koje na taj način doživljava istinu,[103] uključujući tu i slobodu koja pripada tome biću — čovjeku, koji upravo to slobodom i doživljava, no tako da opaža da mu je sve to darovano.

Sloboda i grijeh

Kierkegaard Sloboda je po svojoj naravi upravljena na komunikaciju s drugima; u egzistencijalnom smislu taj drugi je Bog. Kierkegaard naglašuje da je to pozitivni elemenat slobode, i to u odnosu na neslobodu, koja je zatvorena, sama za sebe. To nije samo u izvanjskom smislu riječi (zarobljenost, nemogućnost djelovanja), već više u unutarnjem smislu u odnosu na sam subjekt. Takva sloboda, jer nije komunici-

[102] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 316. »Il est en ce sens interposé entre moi et moi-même; et par là se trouve justifié l'emploi du terme un peu surprenant *d'insularité* dont nous avons usé au début de cette étude.« Zatim str. 272. 316; *Fragments philosophiques*, str. 21.

[103] Isti: *Le mystère de l'être* I, str. 108. Marcel to naziva »intuition réflexive«, što baš nije sretan izraz, jer intuicija bi označavala neko neposredno, slijepo stanje, zrenje bez refleksije. Zato Marcel to naziva različito; *Journal métaphysique*, str. 325; *Position et approches*, str. 65—66.

rajuća, zapravo je unutarnja nesloboda. U tom smislu Kierkegaard govori o dvije volje: o slobodnoj i neslobodnoj volji ili o otvorenosti i zatvorenosti slobode. U vezi s tim govori i o demonizmu, koji se u konkretnom individuumu pokazuje u zatvorenosti, u neočitovanju. To je zapravo unutarnja praznina, dosađivanje. Tako sloboda može imati divnih rezultata, ali i krivnju. Ona se u individuumu opredjeljuje za jedno: za dobro ili za zlo. Svaki individuum može iskoristiti tu mogućnost i tako postati snaga. Poteškoća postoji samo u otkrivanju slobode, ali otkriti je u sebi i djelovati valjano uvijek znači stvarati kapital dobra. Kad se ne bi uočavala i pravila razlika između dobra i zla, morala bi se ta razlika uočiti zbog toga što postoji sloboda. Zbilja slobode traži tu razliku. Ona postoji. Individuum mora ostati individualno slobodan. To bi značilo činiti dobro, no samo u okviru jednog slobodnog shvaćanja. Ovdje je teško naći granice koje bi vrijedile kao ograda dobra za sve. Kierkegaard piše: »To je istina, ako on upotrebljava moć slobode u neslobodnoj službi, tada je on u njoj slobodan, ali tako se razvija u jednu snagu neslobode i postaje grešni rob.«[104] Osloboditi se grešnog ropstva znači ponovno stjecanje slobode. To je osnova Kierkegaardova razlikovanja zla i dobra, grešnosti i bezgrešnosti. On naglašuje: Nije Bog opredijeljen prema dobru, već prema svojoj slobodi. Ne izabire on na temelju svoje svemogućnosti dobro, već slobodu, jer ona je bitna oznaka slobodnog bića. Bog uvijek hoće dobro jer je čisti duh, a duh je sloboda. Čovjek nije, međutim, neovisan o svojem slobodnom djelovanju kao Bog, zbog toga njegova sloboda i rađa zlom. Čovjek se mora boriti, no ne ustraje li do kraja svojom pravom slobodom, rađa se grijeh.

Valjano izabrano djelovanje slobode je dobro, bezgrešnost. Nevaljano izabrano djelovanje je zlo, grijeh. No tu Kierkegaard inzistira. On naglašuje: Poganstvo nije shvaćalo grijeh kao što ga shvaća kršćanstvo. Sokratova definicija grijeha je nespoznavanje. Valja naglasiti da Sokrat nije nikakav znanstveni religiozni etičar, a još manje kršćanski dogmatičar, zato je njegovo gledanje na grijeh drugačije od kršćanskog. Kierkegaard predbacuje Sokratu da je u svojoj definiciji grijeha ispustio slobodu volje. On napominje da je grčka duhovnost bila estetska, ironična i u tom smislu sretna. Dakle, nešto što se ne može vezati na kršćansku duhovnost, koja nije samo, kako naglašuje Kierkegaard, u intelektualno-kategoričkom imperativu, već u povezanosti spoznaje i slobodne volje u odnosu: čovjek—Bog. Ne, ne radi se toliko o tome da li je čovjek spoznao, već da li je htio spoznati; nije tolika naglašenost u pitanju da li je pravo razumio, već da li je htio razumjeti ili da neće da razumije. Kršćanski shvaćen grijeh ne leži u spoznaji, već u slobodi, slobodnoj volji. On naglašuje: Grijeh nije negacija, već pozicija *(Position)*.

Kako Kierkegaard obrazlaže grijeh kao poziciju, a ne kao negaciju?

To bi bilo zapravo u prokušavanju slobode, i to slobode koja nije bila omeđena kasnijim razlikovanjem između dobra i zla iza istočnoga grijeha. Jer u čemu je istočni grijeh, pita Kierkegaard, ako se on sastoji u komponenti slobode koja se opredijelila? Za što se sloboda zapravo opredijelila kad nije poznavala ni zla ni dobra? To je razlikovanje nastalo iza opredjeljenja. Ovdje se Kierkegaard dotiče pitanja u čemu — unutarnje gledajući, u čovjekovu individuumu, koji je sam nešto doživio — stoji istočni grijeh?

On ga rješava na svoj način: čovjek je morao prokušati svoju slobodu, jer izvanjska zabrana biblijskog izvještaja — a sve je to, prema Kierkegaardu, simbolično — nije bila sastavni dio Adamove proživljenosti, bilo je nešto izvan njega, jedna ograda njegovoj slobodi. Istočni se grijeh, prema Kierkegaardu, kod Adama sastoji u tome da je prokušao svoju slobodu, da se je tako egzistencijalno doživio. U tjeskobi, koja je to omogućila, Adam se odlučio da prokuša moć svoje slobode, da njezini rezultati budu njegov životni sadržaj — da ih on egzistencijalno doživi!

To je izvor svakog grijeha! Prokušavanje egzistencijalne slobode donosi individuumu vlastite rezultate. Zato je grijeh pozicija, a ne negacija. Uvijek je potrebno imati otvorenost slobode. To će biti dobro. Zatvorenost je uvijek zlo. No te su razlike uvijek individualno, egzistencijalno obojene. »Kako je grijeh došao na svijet, to razumije svaki čovjek pojedinačno i jedino iz samog sebe; hoće li on to od drugog naučiti, upravo onda to postaje neshvatljivo.«[105]

Grijeh je očaj i potenciranje toga očaja je novi grijeh. Zašto? Zato što je u očaju sloboda zatvorena, ne djeluje pozitivno.[106]

Nije lako okarakterizirati Kierkegaardovo »kršćansko« poimanje grijeha. No u svim njegovim izvodima sasvim je jasno jedno: grijeh je negacija prave slobode. No što je prava sloboda, to se ne da odgovoriti ni u kakvom drugom smislu nego: to je on sam. To je ono što on hoće. To vrijedi za praktične zaključke njegova filozofiranja. Valjalo bi naglasiti: sve to ne u jednom sistemu, već u prohtjetim momentima njegova životnog puta. Kad se, dakle, govori o grijehu prema Kierkegaardovu shvaćanju, valja nam naglasiti da on razlikuje trovrsni grijeh: estetskog, etičkog i religioznog stadija! Grijeh religioznog stadija je predmet našeg razmatranja, jer upravo se tu radi o egzistencijalnoj slobodi, koju on posebno naglašuje u odnosu na Hegelovo shvaćanje. Komponenta slobode, i to religiozne, egzistencijalne osnovna je stvar kod Kierkegaardova shvaćanja grijeha.

Berdjajev Bezgrešno stanje čovjeka prije grijeha označuje se pojmom raja. Raj, veli Berdjajev, predstavlja blaženi život u kojem je kozmos bio u čovjeku, a čovjek u Bogu. Izgon čovjeka iz raja označuje raskid te harmonije. Sam raskid, međutim, označuje povezanost s grijehom. Ostaje otvoreno pitanje: kako je čovjek i zašto napustio sklad: kozmos—čovjek—Bog? Raj je bio blaženi život, no nije bio punina života. Ono što Biblija iznosi o grijehu čovjeka simboličnog je značaja. Berdjajev veli da je neznanje bilo uvjet blaženoga života u raju. I to neznanje koje je bilo povezano s nepotpunim ispitom slobode. Do toga časa slo-

[104] Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, str. 128—137. 111. 51—52; *Philosophische Brocken*, str. 15.

[105] Isti: *Eine literarische Anzeige*, str. 124; *Die Krankheit zum Tode*, str. 96—98; *Der Begriff Angst*, str. 44—49.

[106] Isto, str. 120. »Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit.«

boda čovjeka nije bila pokazana kao stvaralački čin. Ona je njemu dana, ali u mirnom blaženstvu. Zakopana je. Sloboda uzeta iz ništa i dana čovjeku u rajskom životu ostaje kao zakopano blago, rekao bi Berdjajev. Iracionalna je sloboda u raskidu rajske harmonije — počinjen je grijeh prvog čovjeka (a sve su to simboli koje donosi Biblija) — omogućila spoznaju dobra i zla, i tako se sloboda pokazuje u svojoj iracionalnoj snazi. Moguće je poistovjetiti grešni pad i razlikovanje dobra i zla. Svakako nije dobro što je čovjek prokušao zlo, ali je dobro da je spoznao razliku između dobra i zla. U tom smislu Berdjajev veli: Etika ne smije biti naučavanje o normama dobra i zla, već naučavanje o dobru i zlu, o dobru i grijehu.

Mit o prvom grešnom padu ne ponizuje, već uzvisuje čovjeka. Psihologija koja u prvom grijehu gleda nešto samo negativno ne može se opravdati. Čovjek je grijehom iskusio zlo, ali je uzvisio svoju slobodu. S grijehom je, naime, doživio poniženje, ali iza otkrivene spoznaje čovjek može daleko više uzdići slobodu. Mit o grešnom padu je, prema tome, mit o veličini čovjeka.

Grijeh je zlo, ali i dobro. Zašto? Zato jer spoznaja zla potiče slobodu da nadvlada zlo. Bez grijeha, bez zla ne bi to bilo moguće, jer ne bi bilo spoznaje dobra, dakako u odnosu naglašenom iza pada. Ili: »Mogućnost zla je uvjet dobra.«[107] Nasilno nedopuštanje zla, grijeha bilo bi još veće zlo. Tako se može razumjeti Božje dopuštenje zla. Bog poštuje slobodu i ne želi praviti nasilje nad slobodom — Bog dopušta grijeh! To je providnosni Božji plan. Tu se povezuje racionalno i iracionalno za čovjeka. Svjetlo svijetli u tami. Takav je život. »Cilj života je vječno stvaralaštvo, a nije podvrgavanje normama i načelima.«[108] U tom smislu grijeh — ne samo istočni, već svaki — nije u sebi dobro, ali je dobro u spoznaji da se čovjek prevario, da je njegova sloboda zlo prošla. To je jedna komponenta, a druga: sada treba činiti dobro i slobodno svladati zlo. Sloboda volje u smislu izbora dobra i zla, kreposti i grijeha nešto je izvana nametnuto, tvrdi Berdjajev. Slobodi je dana ograda u prihvaćanju i ocjenjivanju. To je norma izvana koja ograničuje slobodu.

Prokušati slobodu i spoznati da je njom učinjen grijeh znači učiniti ili omogućiti slobodnu preorijentaciju — težnju k dobru, ka kreposti. Berdjajev se u svemu tomu pribojavao samo za jedno: da ne bi netko »izvana«, kakav zakon ili norma, određivao neko dobro i volji, slobodi stavljao na izbor. Sve mora biti individualno, egzistencijalistički doživljeno, slobodno, bez ograda.

»Ne postoji nadljudsko i izvanljudsko idealno dobro; ne postoje idealne vrijednosti nepomične i vječne. Ali postoji dinamika stvaralačkih darova i vrijednosti. U toj dinamici produbljuje se stvaranje svijeta.«[109] Sve se to uzbiljuje slobodno, pa i preko grijeha kao uvjeta spoznaje: to je grijeh, nije dobro. Treba činiti obratno ili drugačije. »Stvaralaštvo je prijelaz od nebića k biću kroz čin slobode.«[110] To je Berdjajevljev evolucionizam slobodnoga duha, no ne evolucionizam moralnih vrijednosti, dobra i bezgrešnosti u smislu dobra i zla, grijeha i kreposti »s ove strane dobra i zla«. Što to ima značiti? On odgovara: Poimanje dobra i zla vrijedi iza spoznaje, iza razlikovanja nakon spoznaje dobra i zla, a čovjekov duh teži cjelovitosti koja je postojala prije toga. Naše razlikovanje dobra i zla ima moralizatorski karakter, ono je simbolično, a nema karaktera koji bi utvrđivao biće. Ta simbolika pretpostavlja slobodu, ali ne daje bitni sadržaj čitavom životu. Bitni sadržaj je odnos slobode i Boga i slobode i čovjeka. Etika normi je sporedna stvar — simbolika. Zato je i grijeh, kako ga ljudi shvaćaju, simbolične naravi, iako povezan sa slobodom, a dakako u Bedjajevljevim ocjenama ostaje sve relativno i sporedno osim zajedničkog Božjeg djelovanja i djelovanja ljudske slobode. To je tragični čovjekov život, koji se ne može spoznati, već proživjeti. To je život koji nema razlikovanja grijeha, kao što to čini ili razlikuje normativna etika, etika zakona.[111]

Jaspers Istočni grijeh je povezan sa slobodom. No kod Jaspersa ne u jednakom gledanju, kao što je kod Berdjajeva, a pogotovo se to shvaćanje ne približuje biblijskoj nauci Crkve. No temelj grijeha ostaje naglašen kod Jaspersa: sloboda koja teži za apsolutnom neuvjetovanošću. To je izvorna krivica slobode, istočni grijeh, koji sa sobom povezuje neizbježnost ostalih grijeha. Čovjek je nužno dužan... On dolaskom na svijet nosi sa sobom dug — to bi bio istočni grijeh u jednom obliku, naime nosi neuvjetovanost svoje slobode. No slobodom čovjek — sasvim sigurno — nešto hoće. Neuvjetovanost slobode bi, međutim, išla za svim, za cijelim. Konkretno: sloboda svojom odlukom ide za pojedinačnim, potiskujući drugo pojedinačno. Ako se čovjek svojom slobodom ne odlučuje, stvara dug povezan s nedjelovanjem. Time što čovjek dolazi na svijet donosi sa sobom baštinjeni dug: slobodu koja se treba uzbiljiti. To čovjek uviđa čim dođe do pune svijesti slobode. Opaža svoj istočni grijeh, s kojim su povezani ostali grijesi: svako konkretno uzbiljavanje slobode, jer se time potiskuje nešto drugo. Pa ukoliko sloboda ide za jednim — a to bi bio život Jaspersove istine — napušta drugo, no to je zlo — grijeh u njegovoj izvornoj osnovi.[112]

Čovjek baštini i dobro i zlo od svojih predaka. On to uviđa kad dođe do svijesti. Trebao bi odbaciti zlo, a ako to ne čini, dopušta zlo. Zlo je prihvaćanje bilo kojeg načina neistinitosti. To prihvaćanje može biti iz nemarnosti, iz samovoljnosti opstanka, iz načelne volje za neistinitošću. Nemarnost hoće ne znati što bi individuum mogao saznati. Samovoljnost je iskrivljenost istine i iskrivljeni stav nasuprot istini. Ona se služi neistinom na različite načine. Načelna volja za neistinitošću stoji u jasnom stavu protiv istine kao takve.

[107] Berdjajev: *O naznačenii čeloveka*, str. 44—45.
[108] Isto, str. 45—46.
[109] Isto, str. 48—49.

[110] Isto, str. 37.
[111] Isto, str. 20—23.
[112] Jaspers: *Von der Wahrheit*, str. 525; *Philosophie* II, str. 196. »Weil ich mich frei weiss, anerkenne ich mich als schuldig.«

Teško je odrediti što je kod Jaspersa istina, no sasvim je jasno da se zlo ili grijeh kod njega ne može okarakterizirati kao odstupanje od objektivne norme. To bi za njega bio izvjesni izraz samovolje opstanka. Svaka je norma bilo koje institucije poopćavanje nečeg individualnog, a to je nasilje nad drugim individuumom. Drugim riječima, to je neistina, budući da je istina uvijek nešto pojedinačno, individualno.

Zlo i grijeh stoji u nemogućnosti da bivstvujući individuum ujedini u sebi sve načine obuhvatnog bitka koji se pokazuje u bezbrojnim načinima. To je zlo ili grijeh koji prožima čovječanstvo ili individuuma. Za jedan i drugi slučaj to je jedna nemogućnost svladavanja onoga za čim teži ili za čim bi trebala volja-sloboda težiti. Zlo je u čovječjem bitku suizvor toga bitka, čovjeka.

Svako objektiviranje je uništenje egzistence. Stoga za egzistencu nema ni objektivnog grijeha koji bi bio prestupak neke objektivne norme. To je shvaćanje koje Jaspers odbija. Za njega postoji drugačije gledanje na grijeh, a to je: kroz etiku bezuvjetnosti slobode, koja nije određena znanjem, spoznajom, već koja sve drži mogućim i ostvaruje se kroz izjalovljenje.[113]

Etika mjere je nešto potrebno kao pretpostavka za mogućnost opstanka slobode, pa prema tome i za etiku bezuvjetnosti te slobode. Etika bezuvjetnosti osniva se na temelju izjalovljenja slobode, kojom bezuvjetnošću egzistenca traži svoje uzbiljenje. Tako, gdje sloboda to ne postiže — ili egzistenca ne dolazi do svog uzbiljenja — nastaje grijeh. Nije li to sanjarenje?

Dug je granična situacija, a tim što postojim postoji i dug. Moram ga iskupiti. Kako? Granična situacija me upozorava na djelovanje za uzbiljenjem svoje egzistence: ako ne djelujem, padam u dug jer nisam htio iskoristiti tu mogućnost. Djelujem li, ostavljam jednu posljedicu svoga djelovanja: ne dozvoljavam, sprečavam ili smetam drugoga u njegovu uzbiljenju. Opet ostajem u dugu. Ovaj circulus vitiosus Jaspersova filozofiranja doista tjera u nemogućnost, u dug ili grijeh temeljen na slobodi, koja ima svoj rezultat u izjalovljenju. Time se dokazuje neizbježnost grijeha.[114]

Iz toga slijedi da etički optimizam, koji nastoji poopćavanjem izbjeći dug (grijeh), nema u Jaspersovu filozofiranju svoga opravdanja. Stoici, skolastičko moraliziranje, prema tome, ne spada u područje njegova filozofiranja.

Marcel Marcel raspravlja o samom egzistiranju etičkog gledadanja, o samoj egzistenciji moralnosti. Može li se ona nijekati ili je nekako odvojiti od ljudske naravi? Kako tome inklinira Kant? — zabilježio je Marcel pitajući u svom *Metafizičkom dnevniku* 25. studenoga 1919. Sasvim je jasno da moralnost egzistira. Ne mogu je nijekati. To nosim u sebi. Mogu li htjeti kontradikciju? Pa i ne u tom smislu da bih tvrdio A je B, ali u jednom drugom obliku: da ne bi postojalo ni A

[113] Isto, str. 197. »Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldung kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig.«
[114] Isto, str. 248. »... ich bin ich selbst, aber als schuldig.«

ni B. Drugim riječima, da niječem moralnost, da niječem moralni sadržaj i pravila s njim povezana. Marcel tvrdi da bi to, jer se, napokon, radi o nesumnjivom sadržaju našeg života, bila apsurdnost. Ne smije se gledati na stvar moralnosti previše intelektualistički u Kantovu smislu, već životno. U tom se pravcu ne smije nijekati moralnost. To je stvar osobe. U tom se osobnom i individualnom smislu uključuje pitanje moje slobode i moga htjenja. Postoji moralnost, postoji u tim odnosima i odgovornost. To mogu spoznati. Nijekati to isto je što i izvrtati stvari u tom smislu.

No staviti se u pravila moralnosti znači prihvatiti to, i ja vjerujem da moja akcija unutar njih ima vrijednost. To odbijati nije nimalo instruktivno.

No da li je nešto grešno kod jedne osobe, ovisi o spoznaji i slobodi, o prihvaćanju ili neprihvaćanju istih moralnih pravila.[115]

Marcel ima poglavlje »Tehnika i grijeh« u svojoj knjizi *Ljudi protiv ljudskoga*, gdje upozorava da ne govori o grijehu u teološkom smislu, već u filozofskom. Svakako se misli mogu uzeti u obzir s teološkog stanovišta, jer su filozofsko-etički posve obrazložene. On vidi svu opasnost tehnike koja prijeti svojom razornom snagom. No tehniku ne smijemo pustiti u zlom pravcu, već je iskoristiti u valjanom. Onda se neće moći govoriti o tehnici koja ima rušilačku snagu uništavajući čovjeka i sve ljudsko. Neće se morati govoriti o tehnici koja je u službi grijeha, već se hipertrofija tehnike u grešnom smislu može promatrati kao tijelo svjetla mjesto tijelo grijeha. Sve ove odluke i nastojanja napokon ne ovise o tehnici, već o čovjeku, koji svoju slobodu može upotrijebiti za zlo i jednako upotrebljavati u tom smislu čitavu jednu stvarnost.

Pa i onda kad Marcel govori o herezi kao grijehu, on dobro razlikuje osudu Crkve i grijeh, koji se ipak mora vidjeti, spoznati i htjeti, da bi se jednostavno mogao pripisati nekom subjektu. On ne odbacuje konstataciju Crkve s teološkog stanovišta, ali naglašuje potrebu filozofskog pristanka na nešto što je grešno i za osudu. U tom smislu on brani stav Crkve, ali jednako želi da ne bi bio osuđen neki subjekt ukoliko se on slobodno ne odlučuje za neko zlo. S toga stanovišta ne prihvaća mišljenje Berdjajeva, koji je sklon na račun subjektivne slobode pripisati Crkvi mnoštvo grijeha... Takvo gledanje treba biti odlučno odbačeno s katoličkog stanovišta.[116]

Dakako da iz ovoga možemo zaključiti da se Marcel ne bi slagao sa svojim kolegama, našim ostalim autorima, u pitanju grijeha, njegova shvaćanja i odgovornosti za nj.

Sloboda i fanatizam

Kierkegaard On izruguje Kantovu autonomiju kao nešto što se samovoljno prihvaća. Autonomija nije ništa drugo nego jedna prikrivena smiješnost. On čak aludira na neku neumjesnost smiješnosti zakonskog prisiljavanja.

[115] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 208—212; *Les hommes contre l'humain*, str. 72.
[116] Marcel: *De refus à l'invocation*, str. 253.

To se osobito pokazuje u području religije, gdje ne može biti nešto što proizlazi samo iz mene kao ono što obvezuje. To je, veli Kierkegaard, jedno eksperimentiranje i jedna iluzija. Individuum ne može biti onaj koji obvezuje, već je nešto više, što mi je dano kao obveza. To je, naime, sloboda u ulozi onoga koji daje zakon, ali tako da ta preuzeta sloboda kod odgojitelja jednako može biti sloboda i prisila. Ako netko u životu to nije imao priliku upoznati ili iskusiti, on živi u samodopadnoj iluziji, ali to ujedno označuje nemilost. Odozgo moram imati i osjećati strogost, koju ću ujedno doživljavati i kao blagost.[117]

No u ovoj vrijednoj misli odnosa čovjeka i nečeg višeg od čovjeka što je spojeno sa slobodom pojedinca kod Kierkegaarda ostaje naglasak slobode tako jak da sve ono što je izvan pojma zakonodavca, koji zajedno kao odgojitelj nameće strogost i blagost, slobodu i prisilu, poprima naglasak jedne egoistično orijentirane religioznosti koja se produbljuje do fanatizma. Ili jednostavno, to je ono što se njemu sviđa. Kierkegaardovo gledanje na kršćanstvo, njegov stav prema Crkvi, prema pojedincima s kojima je vodio životno »kreševo« — očito to dokazuju. Osim priznanja da Bog u slobodi i sa slobodom čovjeka rješava svoj utjecaj na nj, nema ništa zbiljski gledanoga, već je sve teški subjektivizam egoističkog gledanja. Pa i ondje gdje se radi o navodnom altruizmu radi se o podsvjesnoj težnji slobodnog orijentiranja koje je upravljeno na njegov »ja«.

Ne bismo ustvrdili da je Kierkegaard u tom zloban, ali da zaljubljenost u svoje upravo upozorava na to. Subjektivno gledajući, on samo naglašuje pravo na svoju slobodu, ali ne i fanatični stav. On želi biti slobodan, a ne »autonoman«, što bi izgledalo samovoljno i fanatično prihvaćeno. On je do kraja slobodni subjekt — tako to njemu diktira njegov životni stav.

Možda sasvim drugačije svjetlo dobivamo iz jedne izjave Israela Levinea, koji je bio Kierkegaardov tajnik: »Vrlo je žestoko branio najekstravagantnije mišljenje i rijetko se znao temelj njegove misli.«[118] Uzevši u obzir to i da je bio veoma teškog karaktera, ne bismo imali razloga uzmaknuti pred mišljenjem da je bio fanatik sebe odnosno svoje slobode. Tu je dolazila do izražaja njegova autonomija, pa makar i unutar »slobodnog« kršćanstva. Jolivet je dobro primijetio: »Sva je tragedija u tome što Kierkegaard postaje mučenikom u okviru kršćanskog poimanja, ali ne mučenikom kršćanstva, već samoga sebe.« No to ne znači ništa drugo već njegov subjektivni bijeg u fanatizam, pred kojim je on uvijek imao za sebe svoje opravdanje, a to je baš bio razlog da odbacuje objektivne konstatacije.

Hjalmar Helweg je studirao Kierkegaarda s psihičke strane i tvrdi: »Kod Kierkegaarda se radi o manijačkoj depresivnoj psihozi; kod njega je naglašena manifestacija tuge i tjeskobe, ludosti i nedosljednosti, katkada impuls za samoubojstvo.«[119] A Jolivet je zabilježio: On proživljava u sebi »mouvement de l'absurde«, koji je ekvivalent za »contra spem in spe« sv. Pavla i za noći mistika.[120]

117 Kierkegaard: *Tagebücher*, str. 442—3.
118 R. Jolivet: *Aux sources de l'existentialisme chrétien*, str. 27.
119 Isto, str. 269. 96.
120 Isto, str. 269.

Berdjajev U religioznom životu ja ne mogu osjećati ništa protiv ili mimo savjesti, jer je religiozni život duhovan, a taj uvijek pretpostavlja slobodno djelovanje. Gdje toga nema, nema religioznog života.

Fanatizam može biti jedno od najstrašnijih iznakaženja savjesti. U njemu čovjek teži za nečim, a da ne opaža da njegova sloboda savjesti ne dolazi do izražaja. U takvom stanju čovjek može biti opojen do ludila jednom mišlju koja traži, mora se priznati, odricanje do asketičnosti u velikom stupnju, koja ga čini nesebičnim, čistim od koristoljublja, no ipak opsjednutim nekim mišljenjima i uvjerenjima za koja postoje, uslijed odgoja, i motivi koji po sebi i ne moraju biti zli. Idealist, kao što je to fanatik, uvijek na račun ideje gubi iz vida vrijednost čovjeka. Čovjek mora trpjeti i biti u svojoj konkretnosti nasilovan nametnutom idejom Boga, teokracije, pravednosti ili bilo kakvog socijalnog ustrojstva.

Fanatizam je izvjesna poremećenost koja ne dopušta vidjeti pravu istinu i staviti je na pravo mjesto. To se dogodilo i u kršćanstvu. Dosta je spomenuti Inkviziciju, koja je u ime Boga i vjere zaboravila čovjeka, zaboravila njegovu ljubav. Nije se gledala istina, kako je to bilo potrebno: Punina kršćanskog otkrivenja i stoji u tome da se na čovjeka gleda u ime ljubavi i slobode, a ne u ime nasilja. Fanatizam je, međutim, uvijek daleko od pravog shvaćanja slobode, njezine tajne. Tajna kršćanske slobode za njega je nepremostiva granica. On je svojom vjerom u Boga zapravo zaboravio sve ono što Bog donosi: Bog slobodno trpi zlo i zle. Bog stavlja upravo slobodu u prvotno, u osnovu svoje zamisli o svijetu i čovjeku. I za Boga bez slobode čovjeka nije zanimljivo nikakvo dobro, nikakvo valjano djelo, nikakva pobožnost i vjera. Nikada se nije vodilo dovoljno računa o beskonačnoj Božjoj strpljivosti zbog zla i zlih u svijetu. Ako bismo htjeli nasljedovati Boga, onda moramo biti prije svega strpljivi u podnošenju onoga što i Bog podnosi. To bi upravo značilo odvraćati sebe od fanatizma. To dakako ne bi značilo imati ravnodušnost prema zlu, ne bi značilo ne razlikovati dobro i zlo, već valjano djelovati u slobodoljublju i čovjekoljublju. Imati ljubav prema ljudskim dušama, prema njihovu životnom putu, koji nije lagan, već složen i mučan.

Fanatik je uvijek čovjek koji ne zna sve postaviti na pravo mjesto. On ne može uvidjeti složenost i mnogoznačnost Božjega svijeta. Fanatik je čovjek neumoljivo predan ideji Boga, a da ne može vidjeti živoga Boga.

Zanimljivo je za dijalektiku ljudskih čuvstava i strasti da fanatik koji je njima okružen i prožet ne vidi slobode u pravom smislu, jer nema ljubavi prema njoj, iako se samo na nju poziva i spominje ideju slobode. Postoje fanatici koji u ime slobode počinjaju nasilja. To može biti. No kod njih doista ne postoji sama sloboda. U ime ideje slobobode fanatik se održava u takvom odnosu da sve druge ideje ostaju potisnute. Fanatizam uvijek griješi protiv punine života zbog jednog isječka: zbog svoje ideje slobode. Težnja k punini života etički je imperativ kojega nikada ne ispunjavaju fanatici. Sada postaje jasno zašto je etički maksimalizam lažan: ne osniva se na maksimalnosti samoga života, već na jednoj ili drugoj životnoj ideji. Mogli bismo paradoksalno formulirati načelo etike: »U

svom nastojanju (stremljenju) k savršenstvu nikada se ne ide (nastoji) k tome da bi moralno načelo samo po sebi postalo najglavnije u životu i ono što istiskuje sve ostalo — ide se k savršenoj punini života.«[121]

Fanatik može pokazati silne poteze u životu, no on je sam protivnik života. On može imati svoju askezu, čak veliku, ali nema valjanog odnosa prema ljudima. Sve se to događa upravo kod religioznog fanatizma. Svaka valjana ideja može se preokrenuti u suprotno. Ne treba imati pred očima samo ideju, već cjelovitost života. Inače se svaka vrijednost može preokrenuti u idol.

U kršćanstvu pojava herezâ i nije ništa drugo nego fanatično zastupanje jedne ideje, a zaboravljanje cjelovitosti, koja bi morala biti na prvom mjestu. Zaboravljanje intelektualne i duhovne harmonije. Kod heretika je isticanje jednog u prevelikoj mjeri na račun drugog, jedne istine na račun druge donosilo laž, premda u svakoj herezi postoji i istina. »Tako svaka vrijednost koja prelazi u idol postaje laž i nepravda.« Fanatici ortodoksije zaboravljaju slobodu duha, otuđuju se od ljudi i Boga u ime svojih ideja. Oni čak sve to naglašuju kao pozitivno, da se bore za ljude, za Boga, ali se nalaze u samoobrani i laži.

Uopće, oduševljenje koje se javlja kod ortodoksnih uvijek je vezano na nešto izvana, na socijalno gledanje i sredinu. Socijalni, a ne duhovni poredak je ono prvotno kod takvog oduševljenja i gledanja. To je njegov temelj. Religiozni patos u tom smislu može izgubiti onu nužnu povezanost sa slobodom, prvotnom vrijednosti čovjeka. Sve se veže na vanjsko.

Nasilja mogu biti i unutarnja. U demokratskim je državama na temelju prava tijelo zaštićeno, ali je duša podvrgnuta iskušenjima i zlu. To je vrsta fanatizma. No fanatizam se ne smije dopustiti ni u kojem smislu, već je potrebno boriti se za slobodu duha, za slobodno duhovno mišljenje protiv svega onoga što je tomu protivno bilo u smislu gospodarstva ili plemena.

Ne smije sloboda ostati sama za sebe. Treba gledati na cjelovitost života, na puninu života, a tada je sa slobodom spojena istina, pravednost i ljubav, dobro i savršenstvo. Mora se težiti k čuvstvima čovjeka kao i svim ontološkim vrednotama, no ne smije bilo koje čuvstvo zavladati u životu. Sve mora prožeti sloboda duha, ali ne u negativnom, već u valjanom, pozitivnom smislu. U onom što duhovno preporađa čovjeka, što ga čini valjano slobodnim bićem.[122]

Jaspers Jaspers razlikuje vjeru filozofije i nefilozofije. Pravo filozofiranje je filozofsko vjerovanje temeljeno na slobodi. Ono je protivno »nazovifilozofiranju«, rekao bi Jaspers, koje se veže:

1. na apsolutiziranje mišljenja, istine i bitka;
2. na ontologiju, koja traži učenje o samom bitku;
3. na praznu refleksiju, a to su misaone forme bez životnog sadržaja;
4. na jednostavne spoznajne teze koje ne priznaju dijalektične odnose prema Transcendenci, već sve promatraju kroz razum, koji na svoj način

[121] Berdjajev: *O naznačenii čeloveka*, str. 181—4.
[122] Isto, str. 184—6.

posjeduje spoznaju neke stvari — na razumske postavke, koje mogu vrijediti samo u okviru egzaktnih znanosti (matematika i tehnička empirija), ali ne u području filozofije.

Ove krive misaone forme vode do fanatizma, u kojem sve treba biti obrazloženo, do kraja sračunato. Istinoljubivost, veli Jaspers, toliko je naglašena i nepomućeno držana da se dolazi do neistinoljubivosti... Traži se, naime, istina u točno određenim formama, a istina je dijalektična, relativna i promjenljiva. U volji za istinom dolazi se do osjećaja moći, veselja u borbi, mržnji, rušenju. U tom fanatizmu za istinom (to se odnosi i na kršćansku filozofiju) smatra se istinom i ono što je neistina, bilo s tendencijama pozitivnog (sve je dobro što je istina), bilo s tendencijama negativnog (s istinom se ne može naprijed).

Prema Jaspersu, zaboravlja se sloboda, a prihvaća se gruba sila dokaza za jednu istinu koja bi vrijedila za sve ljude. To je grubost fanatizma, prema Jaspersu, u tobožnjem traženju istine i nastojanju oko istinoljubivosti.

To filozofijski nije prihvatljivo, jer se tako gubi samstvo; nameće se sila dokaza i tako subjekt postaje netko drugi, a ne on sam. Sve se može objasniti i dokazima pobiti... to je fanatizam.[123]

Zašto tako? Zato jer egzistencijalno, filozofsko vjerovanje nema stalne istine koja bi se mogla putem spoznaje odrediti kao istina koja općenito važi. Filozofsko vjerovanje ne apelira na dogme. Ono ih odbacuje. Filozofsko vjerovanje je vjerovanje u mogućnosti koje se temelje na slobodi. To je slobodno iracionalno djelovanje subjekta unutar njegove nutrine i Transcendence bez obzira na bilo kakve objektivne norme. Ako se to odnosi na čovjeka, može biti i njegovo utoliko ukoliko je vezan na nešto zajedničko, ali opet to se samo toliko odnosi na njega koliko on to nije iz sebe sam, ili koliko on nije iz sebe slobodan, koliko nije istinski on sam, jer u egzistencijalnom filozofiranju čovjek mora biti sam, slobodan, a on to u svom samstvu postane darivan putem slobode, a ne objektivnih normi.[124] On na slobodu i njezin odnos gleda tako da se svako filozofsko vjerovanje koje ne bi imalo ustrajnosti nakon izjalovljenja i neuspjeha nalazi u opasnosti da padne u bezboštvo i praznovjerje, koje se svodi na: sve je dozvoljeno, ništa nije istinito... a koje je tada srodnije netolerantnoj religiji (kršćanskoj) nego slobodnom filozofiranju. Njemu je do istine, a ta je on sam sa svojom slobodom. Tu je »očitiji« smisao za fanatizam slobode nego za bilo kakvo određivanje slobode prema objektivnom dobru.

Da zaštiti komunikaciju temeljenu na slobodi, koja se sloboda ne može nikako drugačije odrediti već: to je on sam, Jaspers sve pokušaje bilo kakvog određivanja istine koja bi vrijedila za sve, koja bi bila za sve jednako važeća, proglašuje fanatizmom protiv slobode i neistinoljubivosti. Njegovo filozofiranje je slobodno i označeno riječima vjerovanja

[123] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 110—113; *Philosophie* I, str. 243. »Oder ich bekomme ein Grauen von der Bodenlosigkeit, stelle mich auf einen einzigen Standpunkt und werde fanatisch.«
[124] Isti: *Der philosophische Glaube*, str. 114. »Freiheit ist ein Sichgegebenwerden aus der Transzendenz.«

protiv svake fiksirane fanatične forme; on veli: Vjerovanje je prožeto sumnjom... Nije li to fanatizam njegove slobode?![125]

Marcel Sloboda dobro shvaćena i fanatizam imaju nešto zajedničko. To bi se moglo opaziti u usporedbi konkretnog fanatika s nefanatikom. Obojica će se pozivati na svoju »pravu« slobodu. No jer je obratno djelovanje, ne može se reći da su oba u pravu.[126]

Marcel tvrdi da se u susretu s fanatikom može uvijek opaziti nešto ofenzivno i silovito. To je zapravo ideja koju je netko slobodno preuzeo i toliko apostrofirao da ta sloboda postaje u fanatizmu neprijateljem slobode. U odnosu na slobodu fanatik je u stanju učiniti pustoš oko sebe. To je izrođenje slobode. Ako se akceptira Descartesova misao da sloboda indiferencije nije najviši, nego najniži stupanj slobode, onda bi, prema Marcelu, sloboda bila nešto stvaralački djelotvorno, nešto što bi se u tom smislu tražilo i ostvarivalo. No ipak bi trebalo ostati u pozitivnim granicama. Dakako da tako misli i svaki fanatik, za čiju duševnu dispoziciju kaže Marcel da je silovita s krivo upravljenom slobodom. To je tiranska vlast zahvaćena jednom idejom koju neki individuum nastoji progurati kao svoje. Uostalom, to je načelo svakog fanatizma.

Fanatizam bilo koje vrste uvijek je obojen jednom opsesijom partikularnog značaja. On je sav u fiksnoj ideji, koja ni u kojem slučaju nije slobodno otvorena prema svim mogućnostima istine ili jednostavno prema istini. U tom smislu je fanatizam uvijek neprijatelj slobode.[127]

Masovni pokreti u bilo kojem smislu trpe od fanatizma svoje vrste, jer u njima nastupa fanatizirani mentalitet mase — u tom smislu je fanatizam uvijek skopčan s osjećajem »mi drugi« koji nastupaju u ime svoje ideje, svoga prava, koji zarazuju druge. Stoga religija, koja je stvar slobode razumnog individuuma, osobe, a to znači istinska religija, uvijek ima notu nefanatiziranog djelovanja. Promišljeno i slobodno, i u tom smislu i velike žrtve, ako su potrebne, dolaze ili se podnose slobodno i do kraja promišljeno, shvaćeno.

Osnovna stvar u religiji, ne samo kršćanskoj, već u svakoj drugoj, po čemu se religija može razlikovati od fanatizma, jest otvorenost prema istini. Dakako da to vrijedi i za kršćane, koji svoj odnos prema transcendentnoj stvarnosti, prema Bogu, mogu valjano razvijati samo u istini. Bog je jedan za židova, muhamedanca kao i za kršćanina, ali ispravni nefanatizirani životni odnos mora biti u težnji za istinom. Prvaci i Crkva su ljudima dani kao posrednici zbog njihove slabosti. No nefanatični stav i pomoću proroka i Crkve može pojedinac očitovati samo u slobodnoj težnji za istinom i za posjedovanjem te istine. Odnos prema Bogu mora biti do kraja slobodno i istinski proživljen, a ne shvaćen u nekom idolskom shvaćanju. To bi previše upozoravalo na fanatizam jednog gledanja, na slijepo neznanje koje je s tim povezano.

[125] Isti: *Vernunft und Existenz*, str. 115—117.
[126] Marcel: *Les hommes contre l'humain*, str. 102; *Le mystère de l'être* II, str. 116; *Être et avoir*, str. 242. »Là est le principe du fanatisme sous toutes ses formes.«
[127] Isti: *Le mystère de l'être* II, str. 115—116.

Bilo koje omasovljenje u religioznom gledanju — dakle sve što nije idealno proživljeno — odiše po fanatizmu, jednom stanju koje nije temeljeno na slobodnom (subjektivnom) opredjeljenju.

Sasvim je sigurno da Marcel dobro misli. No ipak je teško reći što je i koliko kod određivanja valjane religiozonsti — i opet fanatizma više ili manje naglašenog — točno i istinito. Sloboda i otvorenost prema istini religioznog zbivanja ostaje u području njegova subjekta.

Možda nam to potvrđuju i njegove riječi u vezi s jednim Maritainovim mišljenjem koje je istaknuto ne protiv subjektivnog uvjerenja, ali za valjanu orijentaciju svakog subjekta koji je katolički orijentiran: *Katolik* i *tomist* su (misli se na vjeru i filozofiju) zapravo sinonimi. Istina, to smeta Marcela, jer je njegova filozofija netomistička, ali ostaje pitanje: nije li i Marcel s obzirom na svoje gledanje u ocjeni slobode kod drugih onako shvaćen kao što on shvaća Maritaina?[128]

U fanatiziranim pokretima masa je sastavljena od individuumâ — to je jasno — ali ti individuumi gube ono svoje najosobnije u egzistencijalnom smislu. Gube svoju do kraja proživljenu slobodu, uključuju se pod parolom jedne ideje u grupe, stvara se masa, jedno mišljenje više ili manje nametnuto i, dakako, nešto zajedničko, a ne egzistencijalno, osobno. Radi se kako radi »čitav svijet«. To je oznaka masovnosti i zakopavanja, gubitak, neupotreba velikog dara — slobode!

[128] Isti: *Les hommes contre l'humain*, str. 103. 106—112. »Lorsque Jacques Maritain affirmait qu'on pouvait à la rigueur être catholique sans être thomiste, mais non point intelligent, c'était là l'affirmation d'un fanatique pur et simple, et il serait possible de montrer par quelles transitions assez insensibles on peut toujours passer de ce fanatisme véniel au fanatisme tout court.«

TREĆE POGLAVLJE

EGZISTENCIJALNA SLOBODA I TRANSCENDENTALNA ZBILJA

Moje samstvo i Bog

Kierkegaard Ja sam duh. Čovjek je duh. No odmah pita Kierkegaard: A što je duh? Odgovara: Duh je samstvo *(Selbst)*. A što je samstvo? Nastavlja odgovorom na pitanje: Samstvo je jedan odnos što se odnosi sam prema sebi, ili ono stoji u odnosu da se odnosi prema samom sebi. Dakle, bio bi odnos u smislu odnošenja. I da bi bio jasniji, nastavlja: Čovjek je sinteza, spoj beskonačnosti i konačnosti, vremenitog i vječnog, slobode i nužnosti. Kratko: jedna sinteza. No sinteza je odnos između dvojega. Duša i tijelo je jedan odnos. U tom odnosu stoji čovjek. No čovjek se slobodno odnosi pitajući se o odnosu svoje duše i tijela. I opet se može postaviti pitanje prema nečem trećemu koje ima svoj potpuno postavljeni odnos. Ovom upotrebom termina »odnos« Kierkegaard bi htio slobodnim zahvatom koji pripada njegovu samstvu, njegovu »ja«, njegovu čovještvu, doći do onoga bez čega on ne bi bio samstvo niti svoj »ja«. Nije to lak posao, nego veoma naporan. Odnos može biti kriv, pa se čitava njegova egzistencija, njegovo biće može naći u neizrecivo teškom položaju. Moje samstvo treba onaj treći odnos prema onome koji me je stvorio, nastavlja Kierkegaard. To je Bog koji me je ispustio iz svojih ruku i u čemu moram pronaći — odnoseći se prema njemu — svoje samstvo, svoj duh, koji slobodno hoće i uviđa da je to dobro. U tom bi bila sinteza samstva da se slobodno i valjano odnosi prema Bogu.[129]

Samstvo je nedostatno, ja sam nedostatan, moja egzistencija je nepotpuna, ako nema valjanog slobodnog odnosa prema Bogu. Ja sam u tom

[129] Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, str. 8—9. 11. 26. »Das Selbst ist die bewusste Synthesis von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich zu sich selbst verhält, deren Aufgabe es ist, sie Selbst zu werden, etwas das sich nur vollbringen lässt durch das Verhältnis zu Gott.«

smislu bez svoje prave zbilje. Slobodno se odnosim prema Bogu.[130] To naglašuje za Kierkegaarda i Jaspers komentirajući poimanje njegova samstva.[131]

Berdjajev Ono što Kierkegaard hoće reći svojim samstvom, to se kod Berdjajeva nalazi u pojmu osobe, kako je on shvaća; čovjeka, kako ga on gleda. To je njegovo poimanje egzistencijalno-personalističkog shvaćanja. To je poimanje istinske antropologije, rekao bi on. Njegovo samstvo stoji u shvaćanju njegove osobe. Tako promatran, čovjek nosi u sebi nešto nužno, a to je individuum ili naturalističko-biologijska kategorija. Osoba je, međutim, religiozno-duhovna kategorija. Individuum je dio vrste koja se rađa i umire. Osoba je Božja ideja, Božja zamisao, koja proizlazi iz vječnosti. U čovjeku može biti jaki individuum, a nikakva osoba, a čovjek bi morao biti valjan spoj, valjan odnos naravnog, nužnog i duhovnog, slobodnog. Tada bi bio osoba. U tom se smislu ne rađa od oca i majke — to spada na individuum, na nešto nužno, već bi proizlazio od Boga. Javljao bi se iz drugog svijeta. Osoba je, naime, područje iz dvaju svjetova: duha i prirode, slobode i nužnosti, nezavisnosti i zavisnosti. Osoba je cjelina, jedinstvo, koje se slobodno odnosi prema drugome.

Osoba je duhovna cjelina. Ona je izvansvjetska stvarnost koja ulazi u zbivanje prirodnog poretka u svijetu. Ona je sama sebi cilj i vrhovna vrijednost; kao duhovna cjelina nužno je vezana sa slobodom. S njom se — sa slobodom — pokazuje u odnosu duha i prirode, posebnog i općeg kraljevstva zemaljskog i Božjeg. S obzirom na odnos prema Bogu ljudska osoba predstavlja osobu Boga.[132] Tako se u Berdjajevljevoj filozofiji pokazuje odnos prema samstvu, prema osobi, čiji je pojam nužno vezan na Boga.

Poput Kierkegaarda i Berdjajev svojom terminologijom naglašuje čovjeka: duh i tijelo, slobodu i nužnost. Sloboda je osnova za samstvo, koje treba da se nalazi u zajednici s Bogom. Samstvo sa slobodom treba da u vremenu osjeti doživljaj vječnosti.

Jaspers Slobodno samstvo u opstanku osjeća teškoću ako se ne ostvaruje. Samstvo ili egzistenca je najdublja zbilja u čovjeku ako se aktivno ostvaruje. Aktivno ostvarenje biva preko ostvarenih časova ili »ispunjenih visokih trenutaka«, u kojima se vidi ne samo opstanak već »povijesnost« samstva, egzistence. Povijesnost se očituje u jednom odnosu jedinstva opstanka i egzistence, slobode sa strane egzistence i nužnosti sa strane opstanka, unutar kojega se samstvo uzbiljuje.

[130] Isto, str. 33; *Entweder — Oder* II, str. 227—8. »Indes, was ist denn dies, mein Selbst? Wollte ich von einem ersten Augenblick, einem ersten Ausdruck dafür sprechen, so ist meine Antwort: es ist das Abstrakteste von allem, welches doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist — es ist die Freiheit — Selbst. Und das ist nichts anderes denn die Freiheit.«

[131] Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, str. 371.

[132] Berdjajev: *O naznačenii čeloveka*, str. 60—63; *O rabstve i svobode čeloveka*, str. 28—33. *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, str. 125; *Ljudska ličnost i marksizam*, Komunizam i kršćani, str. 165—66.

Tako gledano, samstvo je odnos vremena u opstanku i vječnosti koja ulazi u vrijeme upravo preko slobodnog zahvata egzistence ili samstva. To bi bio spoj vremena i vječnosti, egzistence i Transcendence, dakako shvaćen Jaspersovim gledanjem. On, naime, vječnost s njezinim pozitivnim oznakama uvodi »dobro pogođenim« slobodnim djelovanjem u vremenito. Samstvo, egzistenca morala bi se tako pronalaziti i vječnošću ovladati u vremenu, koje je, s opstankom, upravo povezano s tim vremenom koje vječnost mora nadvladati. To bi bilo pitanje odnosa samstva i Transcendence, koja tako utječe na čovjekovu slobodu da je čovjek slobodno izabire, i jednako je tako sve s njom povezano. Vječnost je sigurno nešto takvo, ali ne vječnost ni vjekovitost skolastičke filozofije ili katoličke dogmatike. To je smisao Jaspersove tvrdnje povezane sa samstvom ili egzistencom: U vremenu, u opstanku odlučuje se s vjernošću, s Transcendencom. Uopće se samstvo ima shvatiti kao spoj vremena empirijske nužnosti ili zbilje i slobode koja je samstvu dana od Transcendence. Samstvo ili egzistenca na časove »opipava« i iskusi prisutnost Transcendence, koja u trenucima »otkrivanja« ili spoznajnog opipavanja — što bismo nazvali intuicijom — postaje dotaknuta, izravno doživljena. Nije to ništa drugo nego čin imanentnog pronalaženja, meni imanentne Transcendence, rekao bi Jaspers. To je, dakle, slobodnim zalaganjem doticanje ili otkrivanje sa strane samstva nečega što se u tom samstvu ili egzistenci nalazi. To mu upravo i daje silu kojom se valjano i slobodno upravlja u svojoj povijesnosti.[133]

Marcel Ja sam misterij. No to nije isto što i jednostavno nešto. U gledanju na moj misterij moram sebe gledati potpuno, čitav angažiran, zauzet u proživljavanju samoga sebe. Misterij nije shvatljiv gdje se gubi svaka razlika onoga u meni i onoga od mene. Misterij prelazi svako kritičko shvaćanje. Jasno je da sam ja biće, ja sam taj misterij. Istina, tako Marcel nije razlikovao u početku svoga filozofiranja. To on naglašuje u svom zapisu *Metafizičkog dnevnika* 1919, 18. siječnja, kad govori o *L'Iconoclaste*. Upozorava da se komunikacija odvija samo u misteriju, koji je uvijek nešto što nije do kraja spoznatljivo. U misteriju sam slobodan. To ja doživljavam, tvrdi Marcel. No ta sloboda nisam samo ja sam, moje izolirano samstvo, već još nešto. Ta sloboda sam ja i transcendentna stvarnost, Bog, zajedno sa mnom. U meni se pokazuje odnos moga polariteta i pluraliteta. Ja sam »ja« samo onda kad sam i netko drugi, a ne samo »ja«. On bi rekao, nasuprot Sartreu, koji bježi od »ništavila«, da se sloboda ne sastoji u egoističkim prohtjevima, već je sloboda sastavni dio moga bića, sastavni dio misterija koji sam ja. Sloboda je otvorenost i spremnost da se uvijek učini korak naprijed, stupanj više prema nečemu što je više od mene. Sloboda stoji u tome da se asimilira sa stvarnošću iznad mene, s Bogom, s kojim sam povezan i s kojim tako povezan treba da djelujem. Ta stvarnost Boga i mene mora biti nešto konkretno. Moj »ja« se mora osjećati sam s konkretnim Bogom, kojega u sebi proživljavam. Ja postojim kao samstvo koje je označeno misterijem. No u samom

[133] Jaspers: *Philosophie* II, str. 145. U taj okvir idu i misli iz *Über das Tragische*, str. 6.

svom misteriju moram biti sjedinjen s konkretnim božanstvom, s Bogom. To mora biti proživljeni odnos. Gledati odnos moga samstva s apstraktnom misli u Bogu ili: obraćati se Bogu u apstraktnom redu, tako da bi Bog bio nešto s čim nisam sjedinjen, da bi Bog bio »ono«, a ne meni bliza konkretnost, značilo bi baciti se u idolatriju. Moj odnos, moje sjedinjenje s Bogom mora biti moj »ja«, moje samstvo, moja egzistencija, koja je moguća samo u konkretnom jedinstvu s Bogom.[134]

Sloboda i vjera

Kierkegaard Sasvim bi bila kriva misao kad bi tkogod ustvrdio da Kierkegaard odbacuje sve objektivne norme kršćanstva. No jednako bi bila kriva tvrdnja da se on zadovoljava samo s objektivnim osnovama kršćanstva: Evanđeljem i zapovijedima u njem sadržanima. Ne! On teži za životom koji će iskoristiti dubine sadržane u Evanđelju ili, još bolje, u Svetom Pismu. Za Kierkegaarda je pitanje istine vezano s pitanjem vjere, s pitanjem njegova kršćansko-vjerskog života. Njegova je misao da se meditacija mora temeljiti na vjeri. No on sve orijentira u okviru slobodnog egzistencijalnog gledanja. Htio bi da njegova sloboda, da on — u okviru svoje egzistence — svojim religioznim životom bude sav predan Bogu. I to ne razmišljajući i odvažući razloge za svoje predanje, već jednostavno on osjeća da ga predmet njegova kontakta tako privlači da mu se on »strastveno« predaje. To je apostrofiranje njegove ljubavi prema Bogu. To mu omogućuje vjera. Preko vjere egzistirajući subjekt doživljuje prisutnost Boga. Tu se očituje providnost. Božja miroljubivost. Tu je s obzirom na slobodni subjekt nešto sasvim drugo od onoga što bismo nazvali ispunjenjem ili dovršenjem nečega. Vjera ne stoji u tome. Vjera mora biti anticipacija vječnosti, koja sve drži zajedno, koja sve ono što je rastavljeno, pojedinačno, skuplja u egzistenci. Ne vjeruje li egzistirajući subjekt, za njega Bog nije tu, iako on vječno postoji.[135] Do egzistirajućeg subjekta stoji hoće li se slobodno vezati na božanske dubine i tako ih kao participaciju vječnosti doživljavati.

U tome subjekt nadvisuje ono općenito što je vezano uz pojam etičkog. Subjekt jednostavno teži k Apsolutnom. To je doživljavanje Boga u egzistencijalnom smislu. Takvo proživljavanje je jednostavno vezano jednom strašću djelovanja i teženja. Sve se to zbiva u okviru jedne volje, slobode, koja to hoće, ali koja to hoće jer je tako određena. Ono transcendentno veže je na takvo djelovanje.

Tako se ima shvatiti Abrahamova vjera. Preko nje je on sav predan Bogu. Ili: Kierkegaard naglašuje slučaj Joba, koji je doživljavao (»strastveno«) snagu Boga, njegovu prisutnost. Sve je izgubio, ali je s njim ostao njegov Bog, koji mu je nakon nevolje sve vratio. Ne bi se moglo u Jobovu slučaju govoriti s nekim: Kad bih... kad bih znao da će mi Bog sve nagraditi, onda bih bio sklon žrtvi iz ljubavi prema Bogu. Takvo gledanje nije egzistencijalno doživljavanje Boga, nije slobodno i do kraja proživ-

[134] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 159.
[135] Kierkegaard: *Tagebücher*, str. 234—5.

ljena vjera. Čovjek koji egzistencijalno doživljava Boga trebao bi biti čitavim svojim bićem, slobodno opredijeljenim, spreman sve dati Bogu, iako u vjeri stoji jedna relacija nesigurnosti, koja bi prema Kierkegaardu i bila sam znak vjerovanja, predanja Bogu. To je rizik uključen u vjerovanje, osobito ako se uzme u obzir luteransko-kierkegaardovska misao pomiješana sa sviješću imanentnog posjedovanja Boga i opet svoje grešnosti. Vjera je ratnička sigurnost... Za to je potrebno silno zalaganje i predanje. Potrebno je svu svoju slobodu angažirati u tom smislu. To je Kierkegaardova misao o egzistencijalnom subjektu u vezi s refleksijama nad Abrahamovom i Jobovom vjerom. Vjera se, prema riječima Kierkegaardovim, ima smatrati onim subjektivnim, i to više nego objektivnim elementom. Vjera je subjektivna kvaliteta jednog individuuma, kojom se kvalitetom očituje ljubav prema Bogu, gdje »ja« individuuma stoji u odnosu prema »Ti« Boga. On bilježi: Religiozno nije javno, već nešto što pripada pojedincu; ako je religioznost zbilja, a to ona jest, onda svaki čovjek može i treba biti pojedinac. Za mene je kao vjerskog i pobožnog pisca upravo veselje govoriti o pojedincu. U mnoštvu, u javnosti, u društvu nestaje pojedinca, a on postaje vrijedan u individualnom odnosu s Bogom.[136]

Berdjajev Slično Kierkegaardu Berdjajev vjeru svoga subjekta, i to proniknuta kršćanskim gledanje, vidi samo u povezanosti s egzistencijalnom slobodom. Sloboda je religiozno pitanje; pitanje u kojem stoji sva subjektivnost vjere, sav njezin značaj. Vjera ne stoji u ispunjenju nekih za život izmjerenih stvari. Vjera se ne temelji na rezultatima egzaktnih znanosti, koje nas prisiljavaju da se poklonimo onome što nam ti rezultati predočuju. Ne, vjera je pitanje slobode egzistencijalnog subjekta.

Berdjajev ne odbacuje u odnosu na egzistencijalni subjekt objektivni temelj kršćanske vjere. On s ponosom gleda na Krista, na njegovu nauku Evanđelja, koju treba usvojiti. No snažnim riječima naglašuje: Ne usvojiti jer je izvana narinuto, nego jer je slobodno proživljeno. On nadodaje: Krist, temelj kršćanske vjere, ne dolazi kao silnik, već kao rob. On sve slobodno izabire pa i taj oblik roba slobodno uzima. Ne predstavlja se kao svemogući, već kao ništetni... S obzirom na proživljavanje vjere egzistencijalnog subjekta — vjera za njega mora biti slobodni podvig u svijetu. U tom svijetu subjekt slobodno putem vjere iskupljuje propetu pravdu. Kršćanska je vjera u tom smislu slobodno oblikovanje nevidljivih stvari. Preko toga slobodnog oblikovanja u kršćanskoj vjeri ima se pravda slobodno proslaviti.

Vjera bez slobode, i to slobode s njezinim bremenom, ne bi više bila vjera — naglašuje Berdjajev. Uništila bi se njezina tajna, koja je upravo u slobodi i slobodnoj ljubavi. Drugim riječima, to bi značilo preokretanje religioznog života u prisilu i nasilje skopčano s vidljivim stvarima ili ulaženje u život nužnosti. A prava egzistencijalna vjera je uvijek u dubinama mistike, u ljubavi temeljenoj na slobodi. Mora se voditi računa o tome da

[136] Isti: *Furcht und Zittern*, str. 76—90; *Erbauliche Reden*, str. 20—49; *Die Schriften über sich Selbst*, str. 9—10.

se vjera, religiozni život ne preokrene u tradicionalno shvaćanje ili mutne forme. Takva vjera je iznakažena, a s njom se iznakazuje i Krist. To nije vjera slobodnog egzistencijalnog subjekta, koja u njemu proizlazi iznutra, a ne nameće se izvana. Kršćanska vjera se upravo tako treba shvatiti.[137] No on i kaže da i nema pravo da bi se smatrao religioznim u tradicionalnom smislu riječi, no tema vjere pratila ga je kroz čitav život. Ali ne samo to, već veli da je ta tema prevladavala u čitavom njegovu životu.

U našem svijetu ne mogu biti riješena sva pitanja života, kako su to smatrali oni koji su bili daleko od Boga. Za mene je Bog u centru života. Moja vjera mi govori da je sve ono što je daleko od Boga ujedno i periferno. Život bez Boga izgleda prazan. Mora postojati Bog i nadsvijet, da naš život putem vjere u njega dobije svoj smisao. To je moj duhovni put kojim sam ulazio u dubine duha, piše Berdjajev, i gdje sam otkrivao Boga. Već od djetinjstva je osjećao proživljavanje svoje vjere kao duhovno-unutarnji i slobodni put. Prvo što je na tom putu otkrivao bio je Krist-Bogočovjek.

Sve izvana dano u životu vjere, u religioznom životu, jest eksteriorizacija duha i njegova simbolika. Tako tvrdi Berdjajev za svoj život vjere. Naglašuje da je od djetinjstva primao takve utiske. Kod obiteljskog stola već je u djetinjstvu slušao o Kristu, ali sve to u jednom deističkom smislu. Njegov otac je vjerovao u Isusa Krista, piše Berdjajev, ali samo onoga koji je naučavao ljubav prema bližnjemu. No sve to nije bilo prožeto tradicionalnim pravoslavljem, već volterovskom racionalizacijom, koja je ostavljala tragove već na malom Nikoli. Preko oca su dogme i za njega značile — makar je slobodno dolazio do toga svojim mislima — iznakaženost, odnosno simbolizam Kristova naučavanja.

Tako je slobodno i pod svojim životnim okolnostima Nikolaj Berdjajev oblikovao svoju slobodnu vjeru.[138]

Jaspers Jaspers ne govori o kršćanskoj vjeri. U svom filozofiranju on zazire od toga. Još i više: postavlja strogu razliku između kršćanskog ili biblijskog i filozofskog vjerovanja. On je dosljedan u svom filozofiranju. Tako bi bar htio. Kršćansko ili biblijsko vjerovanje je religiozno vjerovanje, što filozofsko ne smije biti. Filozofsko vjerovanje zahtijeva p o t p u n u s l o b o d u pojedinca, egzistence, dok je kršćansko, religiozno vjerovanje vezano na autoritete Svetog Pisma ili Crkve. Filozofsko vjerovanje je put, napredak, odlaženje naprijed, a religiozno-kršćansko vezano je na ukočenost dogmi. Religija upravlja čovjeka na Boga u visinama i na njegovu ljubav, onostranu ljubav, a filozofsko vjerovanje je vezano na ovostranu ljubav, na ljubav među egzistencama, koje tu ljubav doživljuju u ovom svijetu, koje ovdje »napipavaju« Transcendencu. Sve proizlazi iz samstva egzistence i nema se osjetiti nikakva nametnutost u vjerovanju unutar obuhvatnog bitka.[139]

[137] Berdjajev: *Filosofija svobodi*, str. 217—219.
[138] Isti: *Samopoznanie*, str. 180—83.
[139] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 60. 63; *Philosophie* I, str. 296; *Die massgebenden Menschen — Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, str. 183.

Vjerovanje — filozofsko — ima se shvatiti, prema Jaspersu, kao vjerovanje egzistence iz vlastite slobode u vlastite mogućnosti s obzirom na pronalaženje i doživljavanje Transcendence, u kojoj je egzistenca fundirana. Dakako da se pronalaženje nema shvatiti u smislu znanja ili egzaktnih znanosti. Nije protivno znanosti i djelovanju razuma, ali se mora od njih razlikovati u tom smislu što je s njim skopčano poimanje »držati otvorenim ljudski bitak u filozofiranju«. To bi značilo: ne imati znanstvene sigurnosti o istini, a posjedovati (sigurnost) subjektivno. Tako njegovo samstveno slobodno gledanje — filozofsko vjerovanje — ne uključuje racionalno. Nije iracionalno, ali je aracionalno. Ne dolazi se do njega zaključivanjem, ali nastaje u području spoznaje, jer do njega dolazi egzistenca — slobodno i neprisiljeno utoliko ukoliko ga hoće imati kao nešto znatljivo, nešto što se može imati u području jednog subjekta tako da ga prihvaćam. U psihološkoj analizi subjekta koji saznaje, postaje svjestan svoga vjerovanja, nema rastavljenosti između subjekta i objekta, i to zbog toga što bi filozofsko vjerovanje bila jedna neposrednost. Ona se može okarakterizirati kao »lebdenje« unutar obuhvatnog bitka, koji je ili bitak po sebi ili bitak koji smo mi. U tom se odnosu obuhvatan bitak prožimlje. Ukoliko se ne prožimlje kod izvjesne egzistence, utoliko egzistenca nije u jednakom odnosu s Transcendencom. To je subjektivno stanje, o kojem ne može ništa reći Crkva ili neki forum.[140] U tom je smislu filozofsko vjerovanje subjektivno posve slobodno, ali i samo sebi predano na milost i nemilost. Povijest nije za filozofsko vjerovanje nikakav autoritet, već samo pokazuje svojevrsnu mogućnost duhovne borbe. Ono je prema Jaspersu let u području nepotpuno posjedovane istine prema nepoznatoj i nespoznatljivoj istini, za razliku od kršćanskog ili uopće religijskog vjerovanja, koje se može obilježiti kao put kroz djelomično sigurnu istinu k sigurno Apsolutnoj istini. Religija stoga drži filozofiju u nemiru, ali religija jednako tako preko teologa ne može odgovoriti ništa sigurno, točno, istinito u odnosu na subjektivno suptilna pitanja o posjedovanju istine.

Jaspersovo subjektivno filozofsko vjerovanje inzistira na slobodnom prodoru do Transcendence računajući samo s vlastitim mogućnostima dotične egzistence. U filozofskom vjerovanju egzistenca se hrani udisanjem »svoje slobode«.[141] Ona može biti i u sumnjama da li je to valjan put, da li u dotičnom času posjeduje istinu. To Jaspersa ništa ne smeta u odnosu na filozofsko vjerovanje. On se čak hrani tim sumnjama; sumnje mu podržavaju vjeru.[142] Ali da ne bi preko sumnja čitavo vjerovanje palo u bezizgledno depresivno stanje, on naglašava potrebu širine i otvorenosti prema Transcendenci, što bi vjerovanju davalo nov poticaj nasuprot uskoći opstanka, izjalovljenju, bezumnosti i sumnji. Ne prihvaća nikakvog povijesnog stanovišta, ni određenog gledanja kršćanske prošlosti upravo zato da bi lebdenje njegove egzistence prema Transcendenci ostalo trajno

[140] Isto, str. 59. 10—15. »Der philosophische Glaube aber ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit.« (str. 59); *Werk und Wirkung*, str. 111.

[141] Isto, str. 61. 59.

[142] Isti: *Vernunft und Existenz*, str. 117. »Ich glaube nur dadurch, dass ich zweifle, ob ich glaube.«

lebdenje, trajna sloboda. On se u svom filozofskom vjerovanju ne želi držati bilo čega osim slobode, koja bi ga tako imala dovesti do apsolutnog područja Transcendence. Preko slobodnih, nepodloženih misli u svom filozofskom vjerovanju on se ograđuje od svakog misaonog sistema i hoće tako pokazati pravu »bezuvjetnost u svijetu« i otvorenost prema Transcendenci.

Ova obrana slobode u filozofskom vjerovanju egzistence, koja tako utvrđuje vlastito samstvo, imala bi, prema Jaspersu, biti obrana protiv apsolutiziranja. Ona bi držala otvorene sve mogućnosti u kojima Transcendenca može govoriti egzistenci, pojedincu, a to bi bila ujedno obrana protiv nihilističke skepse.

Filozofsko vjerovanje je bezuvjetnost unutarnjeg djelovanja. To je zapravo sloboda ili apsolutna svijest temeljena na slobodi u mediju samstvene refleksije, i to nezaustavno.[143] Tu je isključen svaki autoritet, dogma, povijesno stanovište. A da se ne bi učinilo dogmom, veli Jaspers, da vjerovanje nije posjedovanje, već traženje nepoznatog iz slobode kao participacije toga Nepoznatog, Sveobuhvatnog bitka. Filozofsko je vjerovanje tako za nas stvaranje novih istina, koje će biti toliko vrijedne u odnosu na filozofiranje koliko ono ima snagu te istine formalno izraziti.

Ne može se izraziti što je filozofsko vjerovanje, jer je ono zapravo jedan dinamizam. Objektivna određenost ili izražavanje pokazuje statičnost. Filozofsko vjerovanje je djelovanje prema Transcendenci, koje otvara nove načine za svoj produžetak. Ono nužno uključuje u sebi slobodno lebdeći karakter prema Transcendenci.[144]

Marcel

Bog — za kojega Marcel upotrebljava naziv *Invérifiable absolu* (apsolutna neprovjerljivost) — stvarnost je iznad naše egzistence. Povezanost između naše egzistence i božanske zbilje potvrđuje naša vjera — dakako osnovana na našoj slobodi — i to u tom odnosu da se činom kojim zamišljam slobodu i u pitanju vjere — sama sloboda konstituira.

No postoji sloboda kojom se može i nijekati egzistencija Božja. Ali nijekati egzistenciju Božju ne dokazuje da se može zamišljati Boga kao kontradiktoran pojam, već tvrditi da se Bog ne pokazuje na empirijski način u smislu tehničkih znanosti. Tvrdi se da se Bog ne susreće, ne pokazuje u empiriji. To je jedno. No drugi je način nešto blaže shvaćen, ali jednako način koji negira Božju egzistenciju. Njim se veli: Bog ne može biti tretiran kao objekt empirije i prema tome mu ne pripada pojam egzistence.

S obzirom na takvo shvaćanje empirijskog razuma, teolozi ontologisti imali su kao protuteža važno značenje. Oni naglašuju da Bog nije empirijski objekt u smislu egzaktnih znanosti. Ne smije ga se tako tretirati. Ako se to uoči, onda ne postoji problem Božje egzistencije koji bi smio postav-

[143] Isti: *Von der Wahrheit*, str. 185—87; *Philosophie* I, str. 297—98. 307. »Jede Form des sacrificio dell'intelletto ist eine Zerstörung siner Freiheit und damit seiner Würde.«

[144] Isti: *Vernunft und Existenz*, str. 123—6.

ljati empirijski razum. Tako se ne može shvaćati Božja egzistencija, koja nadvisuje sve moguće empirijske egzistencije u ovom svijetu, naglašuje Marcel u svom *Metafizičkom dnevniku.*

Mi moramo promatrati Božju egzistenciju u našem subjektu, a ne kao nešto natureno izvana. Božja egzistencija se manifestira neposredno u našoj savjesti. Još više: pozivajući se na Plotina, Marcel kaže: Bog je za nas istinit utoliko ukoliko mi participiramo u njemu.

Kreacionizam treba odbaciti ako ga shvaćamo kao objektivnu nauku. Bog je slobodno stvarao svijet. Ta ideja slobode postoji u kreacionizmu. Bog je sloboda, no tu slobodu u Bogu ne smijemo shvatiti onako kako bi to htio i kako naučava kreacionizam u odnosu na svijet.

Otvoreno naglašuje: Misliti na vjeru ima se shvatiti kao misliti na vjeru u Boga. On ne kani u tom smislu ništa dodavati, ništa mijenjati. No upozorava: Bog je realnost vjere, ali se ta realnost nema shvatiti na objektivan način.

No sloboda Boga i naša, kojom Marcel tumači čin vjere, jest ono u čemu nalazimo rješenje u području neprovjerljivoga. A ta sloboda i upozorava na oprez, tako da je Marcel priupitao u svom *Metafizičkom dnevniku* već 28. siječnja 1914. samoga sebe: Nisam li u samovolji dok se nalazim na području neprovjeljivoga? Moram imati povezanost između moga neprovjerljivog, koje je moj *cogito* (mislim), i neprovjerljivog, koje je Bog. Upozorava da se stvar ne može riješiti kartezijanskom logikom misli, koja se zadržava na esenciji, jer *cogito* nije esencija. Mi se moramo naći na području meditacije, koja će nam omogućiti da nađemo rješenje toga problema. To je sve moguće u okviru onoga što sam nazvao, veli Marcel, logikom slobode, tj. područjem gdje se sloboda sama određuje u njoj samoj.

No ne postoji li jedan jaz *(hiatus)* između *cogito* i afirmacije koja se odnosi na Boga. Ako postoji, da li je to moguće svladati. Marcel to rješava ovako: *cogito* se ne bi smjelo shvatiti kao neprovjerljivost u smislu formalne slobode, o kojoj se može misliti, koju se može odrediti, otkriti u njezinim dostignućima. To je varava slika. Misao se ne otkriva po nekom činu; nije misao zato da bude otkrivena, već se ona konstituira, stvara. Ili: misao je zato da otkriva nova područja *(cogito)* u svom djelovanju. Kad velim: »ja mislim«, ne smijem to shvatiti kao neki dar, ni kao formu. To je čin. I imamo ga shvatiti kao čin koji djeluje i produbljuje.

Nedohvatljivo je djelovanje slobodnog čina. Moramo ga gledati kao čin u djelovanju, ne kao nešto na što reflektiramo svojom slobodom. Marcel se ograđuje od skolastičko-spoznajnih formi i načina.

Tako je u pitanju vjerovanja u Boga. On nema prave razlike između razumskog »mislim«, koji slijedi volja u pitanju odnosa na Boga, a radije govori o činu koji proizlazi odatle što apsolutna sloboda, kojom je okružen subjekt, izaziva u jednom »vjerujem« prvu povezanost između

misli i afirmacije Boga. Ne bismo smjeli pomišljati da to nije slobodno, već naprotiv: sloboda u vjerovanju upravo se potvrđuje apsolutnom slobodom. Subjekt je povezan u svom odnosu na Boga — u tom se očituje vjera — ali ta se ima shvatiti kao jedan čin, a ne promatrati je kao objekt razuma, koji čin stavlja u svoje forme. Čin vjere je slobodan čin u kojem djelujem svojom spoznajom tako da ne razlikujem ili, bolje, da ne pravim razlike između spoznanja i njegova objekta, između teoretske misli i praktičnog djelovanja čina vjere. Čin vjere je čin koji ne pravi rastavljanja između vjere i egzistentnog subjekta koji slobodno vjeruje. Moramo shvatiti vjeru kao kapital, glavnicu, s kojom operira duh i ispunjava svaku prazninu između moga »ja« koji misli i moga empirijskog »ja«, potvrđujući njihovu transcendentnu povezanost. U vjeri se realizira živi i aktivni duh. To rastavlja samo apstraktna analiza. Svladavanje jaza između »ja« koji misli i empirijskog »ja« (do čega dolazi apstraktna analiza) postiže se djelovanjem slobode, volje koja to hoće. U tom smislu ima se promatrati odnos ljudske slobode u božanskoj slobodi, što je i središnji misterij kršćanske religije. U tom se očituje i individualnost, koja vjeru traži kao svoj oslonac.

U odnosu vjere Marcel promatra i svijet i s njim povezanu znanost, koja je apstraktnog karaktera. Sve je to podređeno vjeri, koja je transcendentni čin aktualne — ne virtualne — slobode.

Misliti o vjeri i htjeti je transponirati u granicama pojmova uvijek znači, Marcelova je misao, destruirati vjeru. Vjera tako postaje predmet refleksije, razumskog raščlanjivanja, a gubi vrijednost intuitivno-slobodnog aktualnog čina. Misliti znači vjerovati u navedenom smislu samo onda kad se taj misliti utopio u konstituiranju jedinstvenog djelovanja duha, koji nosi povezanost s Bogom i subjektom u aktualnom realiziranju. To je jedinstvo Boga i empirijskog subjekta. No reflektirati o tome znači razbijati aktualni čin vjere, znači, na koncu, ne vjerovati, već čin vjerovanja podlagati činu mišljenja.

Nije to ni lako shvatiti, naglašuje Marcel. Tu postoji izvjesna nejasnoća, ali valja paziti da ne bismo čin vjerovanja podvrgli pojmu apstrakcije i tako ga zapravo razbijali, odnosno stvarali dualizam čina vjere i čina koji misli o vjeri. Intuicija čina vjere ne smije se razbijati. Ona je slobodna u proživljavanju Boga transcendirajući refleksiju empirijskog subjekta. U tom je smislu vrednija sloboda koja se aktualizira u intuitivnom činu vjere od slobode koja se refleksijom potvrđuje, a ujedno i degradira, jer se na neki način sloboda stavlja u granice. Istina je i to da ovako ograđena sloboda putem refleksije u ponovnom intuitivnom aktu, slobodnom aktu nestaje. Tu se gubi negacija slobode, odnosno razlikovanje između vjere (čina) i refleksije na vjeru.

Za ovu tezu Marcel se služi primjerom sveca koji proživljava svoju vjeru apsolutno neposredno i otkupiteljski. To je totalitet duha koji proživ-

ljavajući slobodno djeluje. Vjera je — prema mislima Marcela — čin toliko vredniji koliko je slobodno i intuitivno proživljen. To je nešto osobno iznad svega; slobodno, a ne ono što rastavlja čovjeka.[145]

Odnos prema Kristu

Kierkegaard Krist je Bogočovjek. Tako ga gleda Kierkegaard. On ga prepoznaje sa stranica Svetog Pisma. Nebožanski je nezahvalna misao koja svetu povijest Evanđelja pretvara samo u povijest i hoće dokazati da je Krist samo čovjek. Tako nastupa Kierkegaard kao apologeta Kristova božanstva. Nekoliko redaka dalje može biti i nerazumljiv kad svojim subjektivizmom u tom pretjeruje. Ili nešto prije: Znanstveno obrazlagati Krista je paradoks — samo ga vjerom možemo upoznati. Čudesa, uskrsnuće dokazuju Krista Bogočovjeka... Potrebna je vjera, koja i u 18. stoljeću može pobijediti shvaćanje da je čovjek nenatkriljiv.

Krista treba slobodno ushtjeti, valja slobodno prihvatiti njegovu nauku, njegov život. Krist se može samo slobodno slijediti. Dakako, to slobodno je samo ono i onako kako hoće, kako sebi predočuje Kierkegaard. On je prema tome slobodno usvojio Krista, ali iz dubine svoga zamršenog bića. Iz sebe, koji se pati i koji se bori protiv svega onoga što ne može usvojiti njegov egzistencijalni čovjek, subjekt. Krist je za njega Bogočovjek,[146] no on ga donosi kroz svoje misli uvijek kao slobodna čovjeka, pa i kao Boga koji slobodu pokazuje svojim životom, no ne kao Boga koji zapovijeda... U svom je *Dnevniku* zapisao: Krist pokazuje u svom životu razliku između mogućnosti i zbilje. Sve se može razumjeti kad se govori o mogućnosti. Međutim, kad bi se to trebalo vidjeti i u zbilji, nastaju teškoće. To je upravo u odnosu na Krista dobilo svoj sudbonosni sadržaj. On ponavlja i u svom *Dnevniku* Isusove riječi: »Niste li čuli što su proroci unaprijed rekli da Krist treba trpjeti?« On je došao i govorio da je Mesija. U zbilji se dogodilo nešto neočekivano: ne htjedoše ga priznati. Nisu htjeli razumjeti proročanstva. I moglo bi se dalje razumjeti: Danas je ista situacija. Može se govoriti ljudima, oni će to i shvatiti, ali kad se netko takav

[145] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 30—46. 68—74; vidi: Vanja Sutlić: *Kierkegaard, Nitzsche, Jaspers* — Pogledi 1952—53, str. 683. Iza ovih misli naših autora ostaju sasvim nerazumljive riječi iz bilješke jednog članka: »Ateizam i teizam uopće nisu, iako nas Sartre u to uvjerava, važne distinkcije egzistencijalističke problematike. Čak i u najreligioznijoj Kierkegaardovoj koncepciji radi se samo o načinu života čovjeka, akcenat je na čovjeku, bog je samo pozadina, kojoj se jasno ocrtava egzistencija. Naprotiv, i u najateističnijoj koncepciji Sartrea fetišizirana, preokrenuta, ideološka svijest, mitologija čovjeka, pokazuje dovoljno usprkos Sartreovoj deklaraciji (*Existentialisme et l'athéisme*) religioznost njegova nazora. Svagdje se, uostalom, radi o čovjeku. Religija je samo forma koju poprima svijest u iskrivljenim bilo nerazvijenim bilo čovjeku suprotnim životnim situacijama.« Prema našim autorima pitanje teizma i ateizma i te koliko su »važne distinkcije egzistencijalističke problematike«.

[146] Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, str. 31. »Die Geschichte, sagt der Glaube, hat mit Jesu Christus rein gar nichts zu schaffen.« Zatim str. 24—25. 77.

nađe, neće htjeti podnijeti zbilju. U tim riječima valja shvatiti odnos Krista i Kierkegaarda — izgleda da je njegova misao! Krist je htio trpjeti, no nisu ga razumjeli.[147] On jednako prihvaća teškoće svoga života, ali ne može naići na razumijevanje svojih suvremenika koji odbijaju njegovo shvaćanje i filozofiju života.

Na slobodno Kristovo trpljenje Kierkegaard se vraća kad god govori o Kristu. Spominjati kršćanstvo i ne znači drugo nego upozoravati na Kristov život, koji je, slobodno prihvativši bijedu, bol i trpljenje, doista to i proživljavao. U tom stoji s Kristom njegova istina. Siromašni Pilat, koji je pitao Isusa što je istina, a imao ju je pred sobom; pred sobom je imao Krista-Istinu! Zbunilo ga je sve ono što je vidio na slobodno poniženom Kristu. Pilat je bio neznalica za čitanje iz te knjige života. Nije shvatio Krista, jer nije shvatio njegov životni poziv. To se ponavlja i danas. U tom i stoji teškoća ljudskog života. Kad bi ljudi htjeli trpljenje i teškoće života, ne bi bježali od Krista, ali ih ne bi niti mučila ona zla koja dolaze jer se izbjegava istina trpljenja — Krist i njegov životni primjer. Obilje svojih takvih misli iznosi Kierkegaard na stupcima svojih djela o kršćanstvu. Pogotovo se to nalazi u njegovim propovijedima. To je put Krista-Istine, to mora biti put i čovjeka kršćanina.

Krist-Istina posjeduje najveći stupanj ljubavi. On je ta ljubav. Krist svojom ljubavlju pokriva raznolikost ljudskih grijeha. To on čini u slučaju svakog čovjeka ako taj zna za krepost poniznosti, za ono što se protivi prkosu i oholosti. Slučaj grešnice iz Evanđelja upravo to pokazuje. To je Kristov zakon slobode. Kad bismo mi gledali u potpuni zakon Kristove slobode, ne bismo bili samo zaboravni slušatelji već i izvršitelji zakona Kristove slobode. Kako su ugodno opažane ovakve Kierkegaardove konstatacije u njegovim propovijedima! No nažalost, njegovo nasljedovanje slobode u ime evanđelja »duha«, evanđelja »ljubavi« poprimilo je potkraj života otvorenu mržnju na protivnike njegova mišljenja. On je to osjećao i prije. Zato je zabilježio: Put života u Kristu je težak i bit će sve teži do u smrt. No naglašuje: Ipak je kršćaninu teškoća Kristova puta toliko lakša koliko to kršćanin slobodno, dobrovoljno prigrljuje.[148] U odnosu na slobodu i Krista Kierkegaard je doslovno zabilježio: »Slobodno htjeti uzeti Istinu, koja je najviša, znači slobodno prihvatiti Isusa Krista.«[149]

Berdjajev Krist je Bogočovjek, apsolutni božanski čovjek, čiji se život odvija u »njedrima«, u unutrašnjosti Svetog Trojstva. No jednako tako čovjek koji nosi u sebi i svaki valjani lik ljudskog života. On je novi Adam koji iza sebe nastoji ostaviti svoje pokoljenje — duhovni rod. To ima ostvariti stvaralačko kršćanstvo, koje Berdjajev naziva kršćanstvom Božje milosti i ljudske slobode. Ta dva uvjeta je imao Krist, koji je čitavim svojim životom dao primjer ljudima, posebno kršćanima. Čovjek je grešnim životom izgubio valjano slobodno gledanje. Krist

[147] Isti: *Tagebücher*, str. 419.

[148] Isti: *Einübung im Christentum*, str. 31.165.195—201; *Erbauliche Reden*, str. 32. 14. 49. 95—100 (Abt. 27. 28. 29).

[149] Kierkegaard: *Die Schriften über sich Selbst*, str. 119.

je svojim životom spasio čovjeka i povratio mu pravu slobodu pobijediv-
ši grijeh. Bog je pomazao čovjeka preko Krista-Bogočovjeka. Krist-Bogočovjek bio je razapet u ovom svijetu.

Sada Bog očekuje odaziv čovjekov koji bi bio jednak ili sličan onome što je za čovjeka slobodno učinio Krist: Iz svoje slobodne nutrine čovjek se u svom slobodnom duhovnom putu ima odlučivati na nasljedovanje Krista, za slobodno stvaralaštvo u svijetu. To je novo rođenje u Kristu, koje Bog očekuje od čovjeka, no ne namećući čovjeku silu, već očekujući slobodno čovjekovo djelovanje.

Berdjajev naglašuje stvaralaštvo upravo u onim odnosima kako čovjek zamišlja Krista, jer tako će zamišljati i čovjeka. Sve se ima odvijati i ostvarivati sa strane čovjeka baš kroz Krista i po njegovu primjeru. Berdjajev je zagrijan za nasljedovanje Krista. No ta zagrijanost nasljedovanja nema nikakve povezanosti s bilo kojim tumačenjem slobode i zakona osim onoga koji on postavlja. U svojoj *Filozofiji nejednakosti* zabilježio je: »Prvotni moji neprijatelji su neprijatelji moje vjere, tj. oni koji u svojem duhu odstupaju od Krista prodajući ga i ustajući na njega u ime zemaljskih idola i bogova.«[150] Lijepe misli i na prvi mah bismo rekli da bi to i Krist potvrdio. No Berdjajev je potencirani religiozni humanist svoje vrste. On to u svojoj autobiografiji otvoreno naglašuje. To moramo imati na pameti kad govorimo o Berdjajevljevu Kristu slobode koji je postao čovjekom: »Meni samom je duboko svojstven religiozni humanizam — vjera u čovječnost Boga. Čovječnost je osnovni atribut Boga. Čovjek je ukorijenjen u Bogu kao što je Bog ukorijenjen u čovjeku. Ta prvotna istina je potamnjela i, dakako, tako i sakrivena padom čovjeka, njegovom eksteriorizacijom, njegovim otpadanjem ne samo od Boga već i od svoje vlastite ljudske prirode.«[151]

Berdjajev posebno upozorava na odnos Krista i slobode: U moje srce ušao je lik Krista iz »Legende o Velikom Inkvizitoru« F. M. Dostojevskoga. »Krist je za mene ostao zauvijek povezan sa slobodom duha«, naglašuje Berdjajev nasuprot katoličkom shvaćanju i shvaćanju »totalitarnih« religija. »Odricanje beskonačne slobode duha bilo je za mene odricanje Krista i kršćanstva, a prihvaćanje sablazni Velikog Inkvizitora.« Berdjajev je bezgraničan u svom shvaćanju slobode u odnosu na Krista. Ili bolje: on je tu posve svoj. Na taj način se ima uzvisiti čovjek! Slobodom! Kao da vadimo iz Berdjajevljeva duha misao Dostojevskog, kojega je Berdjajev nazvao »kršćanskim piscem u najdubljem smislu riječi«. Šatov kaže Stavroginu: »Niste li vi meni govorili, kad bi vama matematički dokazali da je istina izvan Krista, ipak biste radije pristali da ostanete s Kristom?«[152] Zašto tako Berdjajev misli? Najveći njegov životni razlog je: Krist hoće samo posve slobodne!

---

[150] Berdjajev: *Filosofija svobodnogo duha* II, str. 17. 32—33; *Duh i realnost*, str. 145; *Filosofija neravenstva*, str. 5.
[151] Isti: *Samopoznanie*, str. 192.
[152] Isto, str. 193; Isti: *Naziranje Dostojevskog na svijet*, str. 170.

Jaspers Jaspers je slobodu svoga vjerovanja — filozofskog vjerovanja — uperio kao tane koje ima ubiti Krista-Boga. On je na tom području izuzetno otvoren i jak. Pokazuje da ne usvaja ništa bitno iz nauke Krista-Boga. Kršćanstvo koje temelji svoju nauku na Isusu Kristu, za kojega to kršćanstvo tvrdi da je Bog, treba napustiti i odbaciti. Kršćanstvo koje traži isključivu povezanost s istinama Kristove religije, a ta je za Jaspersa određenost, teško je u svojim posljedicama. Ono prisiljava ljude, a čovjek mora biti slobodan. Promatrati Krista kao Bogočovjeka — koji je nekad živio, jedanput bio — za Jaspersa je običan »mit«.[153] Ono što je za Kierkegaarda, Berdjajeva i Marcela uzvišenost istine i životne orijentacije — bogočovještvo Isusa Krista — to je za Jaspersovu filozofiju apsurdnost, izvor zabluda. Po njegovu poimanju vezati se uz Krista-Bogočovjeka značilo bi vezati se uz fiksirane istine, uz dogme — pa makar se radilo o najosnovnijoj egzistenciji Transcendence — sve je to protiv njegova poimanja slobodnog gledanja i slijepog vjerovanja u Transcendencu. Tu je Jaspersova sloboda »preosjetljiva«. Krist, koji je tvrdio da je Bog, samo je dokaz neuspjeha koji vidimo na križu. Krist nije dokaz za jedinstven imanentni savršeni bitak, već više dokaz za jedinstvo temeljeno na propasti opstanka: križ i zemaljska smrt. Čudesa, koja su potvrda Isusova božanstva, za Jaspersa su obične laži. Jaspers i posebno s obzirom na Krista naglašuje: Čovjek ne može biti Bog.

U odnosu na Krista i njegovu religiju Jaspers veli da Kristova istina, sakrivena u njegovoj religiji, upućuje čovjeka pojedinca na vlastito samstvo — na samog njega. Kristov duh, *pneuma*, stvar je svakog pojedinca. Taj duh vodi pojedinca k Transcendenci, k nadosjetilnom. Kristova istina je realizirana i u pojavi križa u tom smislu što neuspjeh Kristov, odnosno njegov križ, pokazuje izjalovljenje. Ta istina upozorava svakog čovjeka koji slobodno preuzima na sebe duh Kristov, da će preko vlastitog izjalovljenja doći konačno do vlastite afirmacije.

Sve objektivno u vezi s Kristom-Bogočovjekom Jaspers negira, jer se to protivi njegovu poimanju slobode, koja ne trpi objektivne realizacije. Čovjek ne zna za Transcendencu razumski opravdanu, on samo slobodom osjeti ili »uoči« Transcendencu.[154] Krist koji bi objektivno donio čovjeku svoju nauku o Bogu nije prihvatljiv za Jaspersa.

Marcel Krist je Božji svjedok. Kršćanska je ideja povezana s njegovim boravkom na zemlji. Krist je Božji Sin koji je dao potvrdu za religiozni plan, za religiozni život. To odgovara upravo onom što ja nastojim izraziti u svom filozofskom planu. Krist je stvara-

---

[153] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 80. 69. 81. »Wenn aber dann die Christusreligion bedeutet: das glaubende Erfassen des rettenden Christus ausser mir durch Verwirklichung des Christusgeistes in mir, so bleibt zweierlei für unser Philosophieren unumgänglich: der Christus in mir ist nicht an jenen einmaligen Jesus-Christus ausschliessend gebunden und der Jesu ist als Christus, als Gottmensch ein Mythus.«; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 225—230.
[154] Isti: *Von der Wahrheit*, str. 853. 854. 852; *Der philosophische Glaube*, str. 80; *Philosophie und Existenz*, str. 82; *Der philosophische Glaube*, str. 81.

lačko svjedočanstvo Božjeg života, ističe Marcel. Pater Troisfontaines potvrđuje Marcelovo osvjedočenje u smislu gornjih riječi pismom koje mu je Marcel pisao 2. lipnja 1951. spominjući Pavlove riječi: »Ako Krist nije uskrsnuo, naša je vjera uzaludna!«[155]

Marcel kao vjernik-filozof govori o Bogu, koji za njega i nije drugo već inkarnirani Bog — živi Bog, u kojega on vjeruje. To je za njega Krist, u kojega vjeruje dubokom, živom vjerom, koja i nije ništa drugo već dar Božji.

Marcel vjeruje u živoga Krista, u živoga Boga. On ga ne može ni zamisliti drugačije osim kao apsolutno utočište. To za njega označuje živi Bog kojega on na svoj način osobno doživljuje. On odbija u tom smislu apstrakciju kojoj u tom pravcu popušta Royce. Ne treba se Boga doživljavati odvojeno od sebe, već integralno-osobno. Bog za mene, Krist za mene nije neki »on«, već to treba biti »ti«, kojega u zajednici doživljavam. Nema ništa strašnije u odnosu na Boga nego htjeti ga doživjeti, kako je to činio Leibnitz, kao jedno kalkulantsko biće. To nije doživljavanje Boga.

Marcel ne voli ni govoriti o Pascalovu filozofskom Bogu, o teološkim dokazivanjima Božje egzistencije. To za njega nema prave vrijednosti. Njemu je drag inkarnirani Bog — Krist, kojega osjeća svojim životom, kojega potvrđuje svojim odnosom slobode i ljubavi. Nije dužan svjedočiti za Krista samo suvremenik Kristov u kronološkom smislu, već suvremenik Kristov koji ga doživljuje u sebi, koji ga potvrđuje ne samo svojim primjerom, već doista apologetski. To je svjedočanstvo iradijacije Kristova bića, koje nas mora posve obuhvatiti i u zajednici s kojom moramo doživljavati svoju vjeru. U odnosu na Krista pokazuje se naš život, ako ga valjano shvatimo, kao veza slobode i milosti. Mi moramo naglasiti, primjećuje Marcel, da je nemoguće rastaviti slobodu od milosti ako hoćemo prihvatiti poziv živoga Boga, ako ga hoćemo — Boga — odzivom na poziv doživjeti.[156]

Tako Marcel gleda u čisto katoličkim sentencijama, a opet svojim doživljavanjem, svoj odnos ili zajednicu s Kristom-Bogom!

Shvaćanje kršćanstva

Kierkegaard Ovdje nas zanima misao o kršćanstvu u odnosu na religiozni stadij — stadij slobodne egzistencije. Time se dakako ne želi reći da sve ono što Kierkegaard spominje o kršćanstvu s obzirom na estetski i etički stadij ne bi bilo prihvatljivo, odnosno da bi trebalo odbaciti. Svakako je potrebno i tu stvari razlučivati.

Objektivno pitanje s obzirom na kršćanstvo stoji u tome da li kršćanstvo postoji, naglašuje Kierkegaard. Postoji. Njegova objektivna istinitost može biti promatrana kao historijska i filozofska istina. Historijska je isti-

[155] Marcel: *Le mystère de l'être* II, str. 140; R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 300.
[156] Marcel: *Le mystère de l'être* II, str. 133. 139; *Journal métaphysique*, str. 255—56; *Le mystère de l'être* II, str. 134—35.

nitost kršćanstva unutar Novog Zavjeta — vremenski gledanog — temeljena na Svetom Pismu i na egzistenciji Crkve. Novi je Zavjet prolazan i zbog toga nešto što se može promatrati. Kršćanstvo je činjenica objektivnog značaja. Sasvim je sigurno da ga Kierkegaard takvim gleda, iako sve objektivne momente, činjenice i razloge ne gleda objektivno. Razlog takvom gledanju svakako stoji u potencirano-naglašenom, slobodno-individualnom gledanju na kršćanstvo. To on naziva subjektivnim problemom u kršćanstvu ili: individualni odnos prema kršćanstvu. Po njegovu gledanju — naglasimo da je Kierkegaard pjesnik i esteta — kršćanstvo je vječna misao, koju subjekt može dokučiti, ali i pretvoriti u život. Tu je potrebno zalaganje slobodnog subjekta koji vjeruje, dakako živo vjeruje. Ako se na kršćanstvo gleda samo na spekulativan način, ono je sakriveno u jednoj egzistenciji u kojoj se pokazuje egzistencijalno istinitim. Ono nema unutrašnjeg života vjere. Ne postoji u pravom smislu u proživljavajućem, egzistencijalnom subjektu njegova shvaćanja. Tako promatrano, kršćanstvo je objektivno u subjektu koji nema slobode koja bi se u njemu angažirala. Slobodni subjekt mora u kršćanstvu gledati kršćanski. Mora htjeti postati kršćanin. Mora imati pravo shvaćanje kršćanstva, ne spekulirati o njemu, nego ga duboko proživljavati.[157] U tom smislu Kierkegaard napominje s velikom ironijom: »Lakše je postati kršćanin ako nisam kršćanin, nego postati kršćanin ako to jesam.«[158] Moramo imati uzvišenu misao o kršćanstvu i tako ga proživljavati. Da, moramo ga proživljavati u sebi kao Božju misao.

S parabolama iz Evanđelja Kierkegaard podsjeća na unošenje kršćanstva u kršćanstvo. Očito on misli na kršćanstvo koje nije ostvarilo ono što bi trebalo po njegovu shvaćanju. U to bi kršćanstvo trebalo unijeti Krista, i to slobodno se odlučujući. Unijeti Krista koji nosi križ i koji zna da to čini i zašto to čini. U kršćanstvu međutim — gledajući historijski i naravno — ima toliko toga što se ne može spojiti s bićem Kristovim, a moralo bi se u pravom kršćanstvu uvijek tako djelovati da se ništa ne odvaja od Krista i njegovih namjera. Patnja! Tako teška riječ za čovjeka! No onaj koji hoće sličnost s Kristom dobrovoljno prihvaća patnju. U tom je smisao kršćanstva. Upravo tu i postoji razlika između historijskog kršćanstva i pravog — rekao bi Kierkegaard — u Kristu subjektivno-slobodnog, onoga koje je spremno ići stopama Kristovim. Kršćanstvo je u tom smislu intenzivno snažan nemir koji ide naprijed za novim vidicima duha, kao što to pokazuje Krist.

Kamo smo došli, pita Kierkegaard. I gledajući na okolnosti, a govoreći iz nutrine svoga bića, dovikuje: Danas se kršćanstvo smatra novinama, knjigama, kancelarijama i katedrama. Nije li takvo kršćanstvo prožeto karijerom i uhljebljenjem. Takvo kršćanstvo je za osudu, jer u takvome nema pravog kršćanskog života. Ne može se to mirno gledati.

U moralnom smislu volja kršćana mora biti visoko upravljena k reformaciji sadašnje kršćanske zbilje u kršćanstvo karaktera, osjećaja i isti-

[157] Kierkegaard: *Entweder — Oder* I, str. 93—98; *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* I, str. 15—45. 215—6. 275.
[158] Isto II, str. 71—85.

ne. On u tom smislu traži pomoć: Daj, Bože, da nestane zla u našem vremenu! Nestat će tako i njegovih posljedica. Daj da se sve reformira na dobro!

I da je Kierkegaard bio manje impulzivne i subjektivno osjetljive naravi, njegov bi odnos prema tadašnjem »historijskom« kršćanstvu, kako on to rado naziva, imao daleko više uspjeha u poboljšanju tadašnjeg stanja. No on je — takav je bio — sve servirao na jedan odbojan i, dakako, bezuspješan način. Postaje sve više revolucionaran u svojim mislima, koje nisu neprihvatljive, iako im štošta nedostaje. No ne samo to, nego on ostaje i subjektivno nepromjenljiv. Predstavnicima »historijskog« kršćanstva njegove ekscentrične misli daju povoda za sve osim za popravak osobnog naziranja. Način kojim je išao Kierkegaard nije mogao uroditi uspjehom.

U ožujku 1855, na kraju knjige *Erbauliche Reden*, piše: Ova je knjiga pisana dok je još živio biskup Mynsters. Imao sam obzira prema njemu. Sada ću govoriti odlučno, što prije nisam činio. Bio sam obziran i pun poštovanja prema biskupu. U istoj je knjizi to nagoviještao na prvim stranicama: Treba se otrijezniti i u tom smislu postati kršćanski pametan.[159] To je kod njega značilo — kako se može razabrati iz njegovih pisama i odnosa prema postojećoj protestantskoj Crkvi — samo biti krajnji ekstremist. Dakako da na takvom impulsu naravi nije mogao naći uspjeha, kršćanskog preokreta, i napokon onog pozitivnog što je nosio u sebi i htio to jednako prenijeti i na druge. Naprotiv, on je osjećao, a i pokazivao je da osjeća, sve jaču reakciju! Primao je odgovore na račun svoga kršćanstva. Njegova slobodno-individualna ekscentričnost imala je u nekim časovima i ovaj način obrane: Nikad nisam govorio da sam ja istiniti kršćanin, a da drugi to nije! No govorio sam: Ja znam što je kršćanstvo ... Sam spoznajem svoju nesavršenost, a poznajem je kao kršćanin ... Moja je taktika bila da s Božjom pomoću sve upotrijebim za pridonošenje jasnoće da je nasljedovanje kršćanstva u istini. Ako to netko nije htio prihvatiti, ja nisam kriv, ali sam osjećao dužnošću da to drugome kažem i pomognem da postane valjan kršćanin.[160]

Kierkegaard voli svoje i individualno, no opaža se da je u pitanju kršćanstva nedosljedan u odnosu prema drugima: on im je htio nametnuti svoje. On je opažao razliku — i to veliku — između života unutar svoga

[159] Isti: *Tagebücher*, str. 637. »Das Christentum ist Gottes Gedanke. Für Gott war Menschsein eine Idealität, von der wir kaum eine Ahnung haben; so war der Sündenfall eine Schuld, die eine Degradation nach sich zog, um deren Schmerzlichkeit zu fühlen man den Eindruck von der Idealität haben muss, die vorausging ... «; *Einübung im Christentum*, str. 16. 34—36. 102—104; *Tagebücher*, str. 625. »Das Christentum ist die intensivstärkste, die grösstmögliche Unruhe, es lässt sich keine grössere denken, es will (so wirkte ja Christi Leben) das Menschendasein beunruhigen vom tiefsten Grund aus, alles sprengen, alles brechen. Wo einer Christ werden soll, da muss Unruhe sein; und wo einer Christ geworden ist, da wird Unruhe.«; *Erbauliche Reden*, str. 104—105 (Abt. 27—29); 239—241. 128—130.

[160] Isti: *Die Schriften über sich Selbst*, str. 11—12. »Der Einzelne ist die Kategorie, durch welche in religiöser Hinsicht, die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muss.«

estetskog i religioznog stadija. On bilježi: Misao da postanem kršćanin nametnula mi se iza moga estetskog stadija. On je uistinu bio kršćanin, no još jače naglašuje: Ali neizmjerno je važno postati kršćanin uistinu i iznutra! To je bilo mjerilo moga kršćanskog osjećaja, moje kršćanske refleksije. No to je postavljalo i teškoće. Postati slobodan kršćanski individuum za njega je značilo proživjeti kršćanstvo. Kad on u tom smislu gleda na društvo, na mnoštvo, naglašuje: Mnoštvo je apstraktno. U njemu se pojedinac s naglašenom slobodom gubi, nestaje ga. A istina se ne nalazi u mnoštvu i shvaćanju mnoštva, već u pojedincu. To, napokon, pokazuje Krist i odnos mnoštva prema njemu. Unutar mnoštva pojedinac dobiva vrijednost ako se zna izdići iznad njega, ako se može pojedinačno učiniti vrijednim unutar mnoštva. Pojedinac je kategorija s kojom stoji i pada kršćanstvo. Razvitak svijeta je toliko napredovao koliko je imao pojedinaca, odnosno koliko je došla do izražaja kategorija pojedinca. Panteizam je u filozofiji u svoje vrijeme pobijedio samo zato jer nije imao izrazitih pojedinaca koji bi spasili čovjeka od takve misli.

Sve što nije prolazilo kroz njegovu kategoriju pojedinca nije za njega vrijedilo. To je mnoštvo, masa, koja ne pokazuje individualne slobode. No s druge strane, on je imao svoju ocjenu individualnosti, koja u religioznom stadiju nije zadovoljila njegov revolucionarni temperamenat. On kritizira Luthera ne samo preko protestantizma već i izravno. Smije se njegovim tezama. Kršćanstvo nije ovdje, treba ga unijeti. Treba donijeti njegovu istinu. Protestantizam je s kršćanskog stanovišta posve jednostran. On je jedna neistina i nepoštenje. Nauka protestantizma kao svjetovnog ili životnog nazora iskrivljuje kršćanstvo, iako bi htio nositi kršćanski sadržaj. Njegov ispravak unutar kršćanstva u vrijeme nastajanja nije kršćanstvu dao života.[161]

Zbilju protestantizma je u osnovi lako razumjeti, veli Kierkegaard u svom *Dnevniku*. Protestantizam je svojim začetnikom (Lutherom) nastao kao jedan dijalektični momenat njegove fantastično pretjerane askeze. Gdje je sve to svršilo? U protestantizmu, koji je sklonište otvorenog poganstva i epikureizma.

Dok je Kierkegaard navaljivao na protestantizam, bio je u napasti da prijeđe na katolicizam, no nije se »prenaglio«. Kasnije je o tome zapisao: Stoga stupiti u Katoličku Crkvu bilo bi prenagljenje kojem ja sebe ne bih htio učiniti krivcem. To sam mogao i očekivati u budućnosti! No danas je to samo u zaboravi.

Kršćanstvo je istina. Ono nije neispravnost koja se izdiže nad Boga. Kad bi kršćani imali naravno poštenje! Jesmo li mi kršćani? — pita Kierkegaard. Što je onda Bog? Naše kršćanstvo je proširenje državne Crkve s duhovno-svjetskim kancelaristima. To nije kršćanstvo. Jao vama, književnici! Jao vama, farizeji! Kršćanstvo ne treba mehaniziranih djelitelja vode na glave (krštenje). Kršćanstvo ne treba činovnika. To nije kršćanstvo Novoga Zavjeta! — dovikuje Kierkegaard s dobrom dozom mržnje i

[161] Kierkegaard: *Der Augenblick*, str. 44. 42. »O Luther, Du hattest 95 Thesen: Entsetzlich! Und doch in tieferen Verstand: Je mehr Thesen, desto weniger entsetzlich. Die Sache ist viel entsetzlicher: Es gibt nur eine These.«

— doista — s težnjom za popravkom. Kršćanstvo treba pravih, valjanih nasljednika. Te se misli protežu po mnogim stranicama Kierkegaardovih djela.

No u takvim prilikama nije niti lako izdržati. Čovjek se mora napuniti duhom, postati duhovan, da bi mogao izdržati podijeljen ili odijeljen od drugih ljudi. A mora se osjećati podijeljen, jer kršćanstvo Novoga Zavjeta je kršćanstvo u kršćanstvu. Svi mogu biti kršćani, ali opet — naglašuje Kierkegaard — kršćana nema.

Biskupa Mynstersa veoma je poštivao kao čovjeka. To je diktiralo njegovo djetinjstvo, poznanstvo s njegovim ocem, ali on spominje i njegovu neodlučnost kao »kršćanina«, koja je proizlazila odatle što je bio vezan s državnom Crkvom.[162]

Berdjajev Sloboda je u kršćanskoj religiji nešto sasvim drugo od formalnog načela ravnodušne i bezsadržajne slobode političkog liberalizma. Psihologija formalne slobode izražava se formulom: »Ja hoću da bi bilo ono što ja hoću!« Psihologija materijalne slobode, sadržajne, a takva mora biti kršćanska sloboda, izražava se u sasvim drugom smislu: »Ja hoću da to bude!« To je predmet koji se ima uzbiljiti. Ne pušta se s vida dok se ne ostvari. U formalnoj slobodi volja nema izabrani predmet i usmjerenost, dok ga u materijalnoj slobodi ima. Kršćanstvo ne može biti ravnodušno prema religioznom sadržaju savjesti. Ono cijeni ne formalnu, već sadržajnu slobodu koja je ispunjena ljubavlju. Kršćanska se sloboda ne može poistovjetiti ni s proizvoljnošću, jer ona uvijek govori o sadržajnom »to« ili nečem. Kršćanska sloboda se temelji na materijalnom temelju — zna se što se hoće, i samo takva sloboda može biti sadržajem kršćanske religije, a kršćanstvo je po svojoj biti religija takve slobode. Ono je isključivo u svojem zahtjevu. Ono se kategorički nameće. Kršćanstvo proistječe od Krista, a Krist je sloboda punog sadržaja. Takva sloboda mora biti i kršćanstvo. Krist je patos, oduševljenje za svoje poslanje; kršćanstvo — dakako kršćani — upravo moraju imati to oduševljenje. Krist je u svojoj slobodi beskompromisan u pitanju zla, zabluda i štetnosti, a to je isto ostavio kršćanstvu. Kršćanstvo, prema tome, ne smije imati u sebi popustljivosti i biti upravljeno na bilo što, već na život u njegovoj cjelovitosti. Ta upravljenost mora biti intenzivnost religioznog života, koji oduševljenjem svoje slobode, patosom svoga života traži isključivi, beskompromisni životni stav. Ta beskompromisnost nije nasuprot grijehu, koji proizlazi iz dogmatskog naučavanja bilo koje kršćanske crkve, već je nasuprot nasilju i nužnosti, koje prisiljava slobodu. Ona je protiv svakog nasilja izvana. »Kršćanstvo je duhovna sloboda ... Upoznajte istinu i istina će svakog osloboditi ... Gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda ... Kršćanstvo je religija slobodne ljubavi i ljubljene slobode.« I zbog toga, pozivajući se na gornji način na Sveto Pismo, Berdjajev veli: »Kršćanstvo je dužno biti netrpeljivo i kao religija slobode ono mora biti netrpeljivo prema primoranosti.«[163]

[162] Kierkegaard: *Tagebücher*, str. 286—87. 396; *Der Augenblick*, str. 44. 50. 125. 137. 140. 164. 170. 182—84.
[163] Berdjajev: *O naznačenii čeloveka*, str. 88—90.

Odnos između slobode i hijerarhijskog načela jednako je važan za antropologiju i etiku. O tom odnosu — kako se on naime shvaća — ovisi pitanje čovječje slobode ili podložnosti, pravog života slobode ili potčinjenosti. Taj odnos je veoma često u kršćanstvu bio izvrnut, krivo shvaćen i tražen. Zbog toga je i sama antropologija krivo postavljena. Kad god se, naime, hijerarhijsko načelo nije povezivalo s višim i boljim kvalitetama u čovjeku, koje su suprotne količini i masi, bilo je nevaljano shvaćeno. Kad god se u tom smislu hijerarhijsko načelo povezivalo s grešnom i palom prirodom čovjeka, koju je trebalo voditi i odgojiti prema jednom cilju, tada je bivala kriva antropologija. Takva antropologija nije vodila dovoljno računa o čovjeku i njegovim sposobnostima vezanim sa slobodom, već više o načelu podlaganja hijerarhiji misli. Razumije se da je to načelo bezlično, neosobno. Tako je počelo i nastavljalo se da se život promatrao samo u vidu vlasti hijerarhijskog načela. Biskupi i svećenici u Crkvi, monarsi i policija u državi, glava obitelji u obiteljskim krugovima imaju svoju kvalitetu po vlasti koja im je dana, ali to u sebi još uvijek ne uključuje pravu kvalitetu čovjeka. Oni mogu djelovati i tako da se u njima ne vidi ono čovječje, ono ljudsko, slobodno. Djeluju po vlasti koja im je dana automatski — neslobodno. Tu se pokazuje ono nečovječno, bezosobno, ne prožeto slobodom, već hijerarhijskim načelom. To je posebna i antropologija i etika. Ovakav hijerarhizam nije čovječji, nije ljudski u pravom smislu. On se protivi istinitom hijerarhizmu, koji je povezan s visokim kvalitetama heroja i velikih ljudi, s njihovim darovima. Sveci i geniji, heroji, proroci i apostoli, talenti i umovi pripadaju čovječjoj hijerarhiji i njihovo djelovanje nije djelovanje nečovječnih hijerarhija, bezličnih... Grešni svijet pretpostavlja i jedan i drugi hijerarhizam. No jasno je da je viši hijerarhizam ovaj čovječji.

Crkva ne može egzistirati onakva kakva jest bez hijerarhije, ali ono što u Crkvi djeluje snažno i duboko nisu članovi bezlične hijerarhije, već sveci, proroci i pustinjaci.

Dakako da je kršćansko gledanje, kršćanska etika i antropologija drugačija od onoga što je u kršćanstvo uneseno od Aristotela. Nije osnovno za etiku težnja k sreći kao ni težnja k izvježbanoj pokornosti i poslušnosti, već težnja k samoutvrđenju putem slobode, k vlastitom uzbiljenju, pa makar to bilo i preko stradanja, preko pobune protiv onoga što ga je dosada sapinjalo.

Čovjek je slobodno biće. On je pozvan na božansko stvaralačko djelovanje. On je božansko biće, no ne simboličko božansko, već zbiljsko, realno.

Sve što je vezano na čovjeka može se promatrati u vidu dvostrukog izvora: biblijskog i grčkog. Prema tome gledanju, kaže Berdjajev, čovjek je nastao iz jednog kaosa, koji je prvobitan. To je dakle judejsko-helensko gledanje na čovjeka. »No konačno se otkrio čovjek i duhovno stavio na svoje noge tek u kršćanstvu, oslobodivši se od vlasti nižih prirodnih stihija, tek kroz Krista i kršćansko otkrivenje. U osobi Krista-Bogočovjeka čovjek je konačno počeo postojati, bivstvovati. I osnovna ideja kršćanstva o čovjeku je realistična, a ne simbolična, to je ideja realnoga prosvjetlje-

nja i preobraženja stvaralačke čovjekove prirode, to jest dostignuća viših osobina, a ne simbolično označivanje nečovječnog svijeta u čovječjem svijetu.«[164]

Centralna antropološka ideja u kršćanstvu je bogočovještvo. To se mora postići u bogočovječjem carstvu ljudskog duha. Etika i sve s njom povezano mora se gledati u bogočovječjem smislu.

Kršćanstvo je neizmjerno skupa sloboda zbog toga što je sloboda patos, oduševljenje kršćanske vjere, zbog toga što je Krist sloboda. Ta kršćanska sloboda traži isljučivost koja ne trpi mlakosti i bezsadržajnosti. Kršćanska sloboda isključuje zlo, zabludu i štetnost. Kršćanstvo ne smije biti upravljeno koječemu, već svemu pozitivnom. Ono pretendira upravo na to! Kršćanstvu u tom smislu mogu biti protivni samo nasilnici duha, koji mu ne daju slobodu. Kršćanstvo je duhovna sloboda.

I u duhu svojih misli Berdjajev nastavlja: Katolicizam — papizam, a i pravoslavlje nisu se služili slobodom kroz povijest, već negacijom slobode — prinudom. Prema riječima Berdjajeva katolicizam i pravoslavlje su uništavatelji vjere, jer kršćanstvo je vjera slobodnog oblikovanja nevidljivih stvari. Skinuti breme slobode i slobodne ljubavi značilo bi zamijeniti je prinudom, značilo bi preokrenuti religiozni život i uništiti tajnu vjere, koja se uvijek nalazi u dubinama mistike, njezine ljubavi i slobode. Ipak u tom pogledu barem donekle stoji uz obranu pravoslavlja, koje, prema njegovim riječima, u shvaćanju slobode stoji pred katolicizmom i pred formalnim, bezsadržajnim protestantizmom. Ove je riječi Berdjajev pisao prije svojih zaoštrenih časova s pravoslavnom Crkvom.

Zapravo, čitavo njegovo kršćansko ili vjersko poimanje, njegova religioznost nije bila uklopljena u okvir pravoslavnog shvaćanja. Kod njega je nešto sasvim drugo, veli on, što sa sobom u kršćanskom smislu nosi Bulgakov, koji je proizašao iz sredine tradicijom nošenog svećeničkog pokoljenja. »Ja sam proizašao iz sredine ruskog plemstva prožetog prosvjetiteljsko-volterovskim, slobodnomislilačkim idejama.«[165] Odatle proizlazi njegov duhovni tip religioznosti, a dakako i shvaćanje kršćanstva. On sam veli da nije grijeh osjećao kao neku neposlušnost prema izvjesnim određenjima i zakonima, već kao put slobode. Ako je čovjek, uvidjet će da nešto nije dobro, pa će napokon ispraviti svoje nedostatke. No sloboda će iza svega ostati na svom putu k onome što je dobro. On slobodu osjeća kao nešto božansko, pa i kad je pitanje njegova kršćanskog naziranja. On ne želi ići formama pravoslavlja ili katolicizma, nego svojim slobodnim putem. Bog ne djeluje kroz nužnost, nego kroz slobodu. Ako je Bog djelujuća snaga u kršćanstvu, a to jest, onda on samo djeluje kroz ljude po njihovoj slobodi, Berdjajevljeva je misao. Valja mu misao o slobodi kojom će pojedinac prihvaćati ili odbijati breme kršćanstva. No svakako je kršćanstvo u svojoj nauci objektivna istina, nauka koja se ima prihvatiti u cjelini kao ono što je Krist ostavio. I Berdjajevljeva misao: Ja sam predstavnik slobodne religiozne filozofije, uz misao da pravoslavlje, jer

---

[164] Isto, str. 90.

[165] Berdjajev: *Filosofija svobodi*, str. 215—219; *Samopoznanie*, str. 184—85.

je najmanje određeno kao kršćanstvo, potvrđuje doduše njegovu misao da u pravoslavlju ima najviše slobode,[166] no ostaje otvoreno pitanje: da li dobro primijenjene slobode?

Jaspers Kršćanstvo je temeljeno na Svetom Pismu — Bibliji, kako Jaspers voli reći. On se o tom temelju veoma pozitivno izražava u svom smislu. Upozorava da je Biblija i s njom spojena religija temelj filozofiranja. Ona je upravljenost prema valjanom temelju filozofiranja, nenadomjestiv izvor filozofiranja. Čitavo zapadnjačko filozofiranje prožeto je Biblijom, zapravo kršćanstvom, htjelo se to priznati ili ne. Pa i onda kad se stvara misaona borba protiv njega. Lijepe misli, no valja ih shvatiti, iako su simpatične, u istinitom svjetlu, premda se to gdjekada pričinja teško podnošljivim. Jaspersu se biblijska religija sviđa jer daje primjer mnogih oprečnosti, mnogih neuspjeha, izjalovljenja u nastojanju da se dostigne Transcendenca. Svaka objektivnost, naglasio bi Jaspers, prema Svetom Pismu nema potpunog temelja, kako bi htjeli oni koji nastoje progurati zastupanu objektivnost. On upozorava: Krist je, prema Bibliji, prema kršćanskom vjerovanju, Bog, a on sam, Krist, upozorava da on to nije, kad pitajući odgovara: »Zašto me zoveš dobrim? Nitko nije dobar, već jedini Bog.« U takvom odnosu »protivnosti« Jaspers nalazi subjektivno opravdanje svoga slobodnog filozofiranja na temelju Biblije, koja je sadržajni temelj kršćanske religije. On Sveto Pismo prikazuje prekrasnim uzorkom jednog vjerovanja koje je spojeno s tajnom sumnjom jer donosi jednom uvjerenju ili ekspliciranju nešto drugo i oprečno. Sveto Pismo, prema tome, ne donosi cijele potpune istine. U njemu zbog tih oprečnosti nema označene i fiksirane isključivosti. To je temelj za oprečne krajnosti, a unutar tih krajnosti slobodni subjekt slobodno doživljuje svoju istinu.

Kršćanstvo je svojim zahtjevom za isključivošću napravilo mnogo zla, veli Jaspers. Istina, ono donosi lijepe primjere toga zahtjeva isključivosti temeljenog na Svetom Pismu: svece i velike, duhovno snažne reformatore, koji su ostavili prekrasnih uspjeha. No to ipak, nastavlja Jaspers, ne može zasjeniti i prekriti ona zla koje je kršćanstvo proizvelo prikazujući svoje ideje za isključivošću istine zahtjevima apsolutne istine: masovna uništavanja, križarske vojne, politiku koja postaje sredstvo Crkava. Sve je to temeljeno na zahtjevu za apsolutnom istinom, za isključivom istinom. To je sve proizvelo kršćanstvo. Ono usvaja Novi Zavjet, kojemu dopušta da Isus sebe učini isključivim tipom, kojega treba slijediti ili ne slijediti, biti njegovim prijateljem ili neprijateljem. »Nisam došao da donesem mir, nego mač« — upozorava Jaspers na Isusove riječi, koje poprimaju naglašenije značenje: »Tko nije sa mnom, protiv mene je.« Prema tome je kršćanstvo inzistiralo na neistini kao istini, rekao bi Jaspers, i sve bi religije prije Krista i njihovi pripadnici bili osuđeni, a oni iza Krista koji nisu kršćani »uživaju« u neistinama. Zbog toga se ti pogani moraju obratiti kršćanstvu, Kristovoj religiji. Nisu teška opažanja u povijesti kršćanstva koja Jaspers nabraja kao teške posljedice težnje za isključivošću kršćan-

---

[166] Isto, str. 187—188.

ske religije. No ostaje otvoreno pitanje da li je Jaspers uočio sve komponente, dok govori o teškim posljedicama koje pripisuje kršćanskoj težnji za isključivošću. I još nešto: bi li on u divljoj atmosferi, kroz koju je kršćanstvo moralo prolaziti svojim »slobodnim« neodređenim lebdenjem, učinio ono što je kršćanstvo uspjelo učiniti propovijedajući i donoseći isključivost istine, koju nije kršćanstvo pripisalo Kristu-Bogu, već koju je Krist dao kršćanstvu?

Ne može se prihvatiti nikakva težnja za isključivošću istine, kako god to kršćanstvo željelo i služilo se bilo kakvim načinima. Kršćanstvo, ukoliko je temeljeno na Bibliji i hrani se težnjom za isključivošću, treba revidirati. Moraju se revidirati kršćanske dogme, čitavo gledanje prilagoditi vremenu. Kršćanstvo mora izbjeći hipnozi fiksiranja, omiljela je riječ Jaspersova. U odnosu na kršćanstvo to je u stanju učiniti — dakle pročistiti — samo filozofsko vjerovanje. Kršćanstvo temeljeno na Bibliji trebalo bi biti svjesno toga da u Svetom Pismu nije nijedna istina dovršena, tvrdi Jaspers. Nikakav oblik religije temeljen na Svetom Pismu nije dovršen. To fiksiranje u kršćanstvu dokazuje da kršćanstvo ne daje slobodu gledanja, kako to pruža Biblija, veli Jaspers. Kršćanstvo sakriva jednu istinu, i to upravo zbog usvojene određenosti. Ono ne upućuje čovjeka na samog njega, na njegovu vlastitu slobodu. Ono ga hoće odrediti. Kristov duh bi morao biti stvar svakog pojedinca, a ne određeno naglašena forma bilo kojeg kršćanskog gledanja, bilo koje kršćanske Crkve. Kristov duh je duh entuzijazma. On se treba kod svakog pojedinca slobodno uzdići k nadosjetilnom, a ne usvajati određenost bilo kojeg kršćanskog gledanja. Kristov duh je otvorenost za vlastite patnje na putu k Transcendenci. Ako tko nosi križ i ne postiže ono što hoće postići, doživljuje izjalovljenje, u čemu nalazi afirmaciju samoga sebe, svoga vlastitog. Tu se doživljuje sloboda, a ne u kršćanstvu osiguranim formama. »Kristov duh je, konačno, povezanost sa *nobilitas ingenita*, koju mi je Bog darovao, a koju slijedim ili izdajem: to je nazočnost božanskog u čovjeku.«[167] Kršćanstvo, međutim, ne gleda na tu »zbilju« tako. Ono je puno fiksiranih mitova. Tako i naučavanje da je Krist Bogočovjek nije ništa drugo nego jedan od mitova koje treba pročistiti. No u pročišćavanju kršćanstva od mitova treba paziti da se ne bi učinilo ništa na silu, na bilo koji drugi fiksirani način, jer bi se tako dolazilo do novih mitova. To sve mora biti slobodno, a slobodno je onako kako to Jaspers hoće. No i to »slobodno« čuvanje nepovrijeđene slobode dobiva potvrdu da je Jaspersova sloboda velika neodređenost koja, moramo ustvrditi, dobiva fetiški smisao.

Događaju se velike promjene u svijetu, naglašuje Jaspers, i u vezi s tim promjenama mora se nešto slično dogoditi i s kršćanstvom ili biblijskom religijom. Svijet se mijenja, pa i samo kršćanstvo se mora promijeniti u svojim dogmama i »starim« istinama, da se može u novom svijetu održati. Što s obzirom na dogme treba mijenjati, Jaspers sam naglašuje da je teško reći, ali se kršćanstvo mora pročistiti i prilagoditi novom svijetu. Sve u kršćanstvu: kult, obredi, blagdani, dogma, svećenstvo, i nema nikakvog značenja za filozofsko vjerovanje, što ne bi, veli Jaspers, rekao

[167] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 72—81.

da je u odnosu kršćanstva i filozofskog vjerovanja, jer filozofsko vjerovanje proširuje horizonte, ide naprijed i, prema tome, nešto daje kršćanstvu i biblijskom vjerovanju. On zna biti, kako vidimo, i previše samosvjestan svojom filozofijom.

Prosvjećivanje putem filozofije ide za pročišćavanjem kršćanske filozofije utoliko ukoliko nastoji od nje uzeti ono »najbolje«, kao i od drugih religija, i stvoriti jedno zajedničko »najbolje« vjerovanje. No rezultata nema, upozorava Jaspers. Religije vode jednoj istini, ali ta je uvijek nedostiživa. Kršćanstvo u tom smislu ne bi imalo svoga traženog rezultata. Racionalno stvar gledana ostaje izvan dohvata razuma. To istinsko za čim kršćanstvo teži ne dostizava se.[168]

Marcel nastoji kršćanski, katolički misliti. Njegova sloboda je u okviru kršćanstva sasvim drugačije shvaćena od onoga kako to shvaćaju ostali naši egzistencijalisti. On je katolik. Takvim se deklarira. Zbog toga se lako zaključuje da nastoji unutar kršćanstva i svoje slobode, odnosno njezina shvaćanja, naći zajednički nazivnik. On upozorava da je mnogo inspiracije dobio čitajući Maritainov *Humanisme intégral* — našao se u kršćanskom shvaćanju tomističkog gledanja, no i napominje da je bio zadivljen nad Maritainovim stranicama, iako on ne misli istim formulama, ali i upozorava da to i nije važno kad se radi o bitnom. On nema nikakvih skrupula u gledanju na kršćanske istine i svoju slobodu, kao što se to opaža kod Jaspersa, Kierkegaarda i Berdjajeva.

Sasvim je sigurno da je kršćanstvo imalo svoga utjecaja na razvitak filozofske misli, no taj utjecaj nije degradirao osobno slobodnu misao, niti je — filozofski gledajući — utjecao pesimistički na gledanje na slobodu i čovjeka. Štoviše, kršćanstvo je uzdiglo i prosvijetlilo i misao i čovjekovu slobodu.

Kad se danas postavlja pitanje apsolutnog kršćanstva s jedne strane i pesimizma koji zahvaća duhove evropskog mišljenja s druge strane, Marcel uvijek naglašuje prednost kršćanstva, koje čovjeka, njegov duh diže u nadnaravno oblikovanje prave slobode. U tim pitanjima ne treba biti u jednoj neodređenoj sredini, već kršćanski zahvatiti u potpunosti.

Trojicu naših autora strašno smeta dogmatsko naučavanje kršćanskih istina. Marcel ima svoje egzistencijalno odnošenje i gledanje prema dogmama, ali on je to uklopio u kršćansko, katoličko naučavanje bez problema i prigovora. Troisfontaines naglašuje, oslanjajući se na misli Marcela: istina za njega treba biti takva kakva ona jest unutar kršćanstva, unutar katoličkog naučavanja. Nauka katolička s dogmatskog stanovišta ostavlja mogućnost za susretaj s jednim Bogom, a tako se čovjek sjedinjuje s njim.[169] Transcendentna osobnost omogućava susret s osobom čovjeka. Toj transcendentnoj osobnosti pripada tvrdnja: Ja sam Put, Istina i Život. Dakako da ta istina transcendira, nadvisuje objektivne istine u znanstvenom (eksperimentalnom) smislu. No kršćanstvo i nije samo stvar pojedin-

[168] Isto, str. 83—86.

[169] Marcel: *La vie intellectulle*, 15. XI. 1936; *L'Europe nouvelle*, 3. VI. 1933; R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 334—361.

ca, već pojedinca prema drugima. Ono jest ili treba biti prije svega socijalno jedna sublimirana filantropija. A sva kršćanska gledanja se uključuju u vjeri, koja je inkarnirana u subjektu prožetom dogmama. I moja vjera ne može u tom smislu biti nešto što »objektivno« postoji izvan mene, već je to stvar moga subjekta, koji samo pokazuje svoj odnos prema kršćanskim istinama, koje je istine donijelo historijsko kršćanstvo. Smisao njegova slobodnog gledanja ostvaruje se u kršćanskom shvaćanju. Kada vjerujem u dogmu, tada ja vjerujem s njom. To je smisao slobode u kršćanskom gledanju, u kršćanskom vjerovanju.

Istina, postoji mali paradoks, navodi Troisfontaines,[170] kad velim da ja u nešto vjerujem, ali ja to ne znam. No ima Marcel i opravdanje za to, jer objektivno može nešto biti za njega sadržaj, ali subjektivno on to ne proživljava. U tom se smislu može protumačiti ona: Ja ne znam što vjerujem. Moglo bi izgledati da se radi o neobrazloženom fideizmu, upozorava Marcel, kad se govori o vjeri u okviru kršćanskog gledanja i kad se ne poznaje ili, bolje, ne proživljava to u što se vjeruje. No ja odbacujem fideizam. Fideizam se sam niječe, ali nikako ne vjera koja ima zbiljske ideale. Takva vjera daje život.

Marcel govori najpozitivnije o kršćanstvu ili, bolje, o katolicizmu, razlikujući samu zbilju kršćanskih istina i milosti od osobnih nedostataka kršćana. Kršćanska autentična misao je otvorena za sve probleme u najboljem smislu riječi. Kršćanstvo nije konformizam u bilo kojem smislu, već otvorenost. Gdje se kršćanstvo zatvara u bilo kojoj mjeri prema istini, ondje se ono niječe. Kršćanin se u svjetlu i obećanju Kristovu nalazi u potpunom zadovoljstvu — on nije okružen apstraktnostima, već konkretnim životom koji daje nepomućeno zadovoljstvo. Ako nema te otvorenosti u kršćanstvu, u kršćanima, u nama samima, svaki će od nas moći opaziti da se u njemu krije nešto farizejsko.

Čovjek se ne može u današnjoj civilizaciji restaurirati, duhovno pomlađivati, ako ne priđe unutar civilizacije, dok u njoj živi, tajanstvenom procesu kršćanskog života, koji u svojoj privlačnosti kulminira u katolicizmu. Neprilaženje toj zbilji postavlja samo agonizaciju civilizacije u duhovnom smislu (zapravo kulture), iako tehnokratsku civilizaciju možemo opažati u stalnom porastu. Valja se vratiti profinjenim osnovama kršćanstva, duhovnom misteriju vjere, koji će svojim blagom nahraniti izgladnjele. Tako će se popravljati barbarstvo tehnokracije koja čovjeka duhovno osiromašuje.[171]

---

170 Marcel: *Être et avoir*, str. 295; *Journal métaphysique*, str. 84; R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 353.

171 Marcel: *Journal métaphysique*, str. 85; *Du refus à l'invocation*, str. 243—45; *La vie intellectuelle*, 31. V. 1935; R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être II*, str. 371; *Les hommes contre l'humain*, str. 175.

ČETVRTO POGLAVLJE

EGZISTENCIJALNO GLEDANJE NA SOCIJALNE OSNOVE ČOVJEKA

Pogled na Crkvu kao društvenu instituciju

Kierkegaard Protestant, a mrzi protestantsku Crkvu. Dolazila mu je misao da prijeđe na katolicizam. Bio je u tom slobodan, ili bolje: u tom ga je sputavala njegova sloboda. U tim časovima bio je veoma oprezan da ne bi učinio kakav nagli korak. Ostao je protestant, ali koji je protestirao protiv svega što ga podsjeća na objektivno gledanje bilo koje Crkve kao institucije. On nije mogao povezati pojam Crkve i ljude u njoj, koji su mu uvijek izgledali kao formalisti i profanatori duhovnoga. Staatskirche — državna Crkva — bio je njegov omiljeli naziv kad je govorio protiv Crkve koja nije duhovna, nego dvolična: u rukama države; Crkva bi trebala donositi ljudima ono duhovno, a ne »državno«. Pretpostavlja jedno, a čini drugo, zapisuje u svom *Dnevniku*. Na drugom mjestu spominje: Crkva je teatar, a u svom ekscitiranom držanju prema tadašnjim nosiocima hijerarhije naglašuje: U teatru se spoznaje ono redovito što spada na teatar; u Crkvi se neuredno nastoji zatajiti ono što se spoznaje. No čudno je takvo držanje i odnos prema protestantskoj Crkvi, odnosno hijerarhiji u danskom protestantizmu Kierkegaardova vremena. Uvijek je bilo zla među ljudima, pa pripadali oni i najvišoj hijerarhiji. No to ipak nije temelj »strašno-nabitog« ili revolucionarno tragičnog odnosa koji Kierkegaard pokazuje prema tadašnjem protestantizmu. Temelj leži dublje! U naravi Kierkegaardova shvaćanja, u njegovu temperamentu, u njegovoj slobodi i njezinoj aplikaciji. On Crkvu shvaća na svoj način: slobodno i neovisno. On voli, ljubi Krista, ali ne i Crkvu, kojoj je Krist kao svojoj instituciji ostavio snagu svoga Duha, snagu svoga božanskog poslanja. Za njega su sakramenti besmisao.[172] Kierkegaard je zainteresiran za duhovnog čovjeka — čovjeka slobode koji se izgrađuje izvan povi-

---

172 Kierkegaard: *Tagebücher*, str. 287; *Augenblick*, str. 218. 241. »Die Konfirmation und die Trauung, ein christliches Komödienspiel oder noch Schlimmeres.« (Str. 239).

jesne Crkve. Zanimljivo je — a još više čudno — ili jednostavno bolesno djelujuće da je Kierkegaard iznio tako lijepih misli o slobodi, ljubavi i kršćanstvu, a da je o svojim kolegama znao izreći najstrašnije stvari. Znao je imputirati drugome stvari koje je teško prihvatiti i razumjeti. Ti napadi nisu bili upravljeni samo višem kleru protestantizma u Danskoj, već je on imao pred očima čitavu Crkvu i njezine funkcionare: Govoriti u protestantizmu o kršćansko-obiteljskoj ljubavi temeljeno je na laži. Kršćanstvo je patnička istina (otačka), a pastori su ljudožderi, znao je ustvrditi u svom bijesu. Njegov slobodni subjektivizam primio je teške razmjere subjektivne mržnje u općenitom smislu bez bilo kakve objektivne kvalifikacije. Svakako je to odraz njegove bolesne slobode, koja teži samo za duhovnim čovjekom izvan Crkve ili u »vlastitoj« Crkvi. Pastori su gori od kanibala, jer taj je divljak, a pastori su inteligentni i izgrizaju ljude. To je odraz njegove nutrine.[173] No u takvim mislima on sebe bodri: Slab je vojnik koji ne misli postati general... Ta težnja treba biti u duhovnom životu... Pojedinac mora težiti k tome da se ne demoralizira... Dakako, sve to biva izvan okvira Crkve, od koje je dobio lijepih uspomena, a na koju kasnije strašno napada.

Kierkegaard je imao dobrih misli o biskupu Mynstersu, prijatelju njegova oca. No Martensen, nasljednik Mynstersov, tvrdi da njegov predšasnik nije volio Kierkegaarda zbog njegova posebnog mišljenja i odnosa prema Crkvi u Danskoj. No Kierkegaard mu ne ostaje dužan, iako će sam indirektno priznati istinu koju je Martensen naglasio: Takav je to duh! No sve je valjda opravdao time što je sam tvrdio da on zna za sebe da nije kršćanin kakav bi trebao biti... »Ja sebe ne nazivam kršćaninom...« Kierkegaard je svjestan, jer mu je to napokon prikazala i polemika upirući na to, da sâm ne pokazuje što zastupa, naime, da nije dosegao vrhunce svoga teoretski postavljenog kršćanstva. Sve se svodi na njegovu misao — utjecaj protestantizma — da je u naravnom pogledu čovjek bolestan... da je dobio slobodu za dobro, a ne za zabludu.[174]

Berdjajev On je velik Rus, zaljubljeni »pravoslavac«. Ovo nam odmah jednim vanjskim razlogom hoće nametnuti tvrdnju da se on, kad govori o Crkvi, sigurno dobro izražava o pravoslavlju. Međutim, to bi bilo posve krivo. »Crkva je daleko više nego bilo kakva vidljiva organizacija, ona je djelovanje... Za vidljivošću papâ, biskupâ, manastirâ, vjernika i hramova udesila se prva istinska djelatnost. Tako se uredila prva velika Crkva ondje gdje prestaju organi osjećaja.«[175] Tako prema citiranim Lipertovim riječima izgrađuje Berdjajev svoj pojam »prave Crkve«. Ne može se ona poistovjetiti ni s katolicizmom, ni s pravoslavljem, niti bilo s kojom organiziranom socijalno-religioznom zajednicom. Crkva je nešto što se ne može vidjeti ni opaziti. Ona stoji kao nevidljiva realnost koja na svoje egzistiranje upućuje putem vjere.[176] To bi bila

[173] Isto, str. 247. 312. 193: »Vor allem hüte Dich vor den Pfarrern.«
[174] Isto, str. 319—320.
[175] Berdjajev: *Odgovor protojereju S. Četrenikovu* — Put' 50, str. 48—49.
[176] Isti: *Filosofija svobodnogo duha* II, str. 191. »Cerkov' est' nevidnaja vešč', ona prinadležit k miru nevidinyh veščej, obličaenyh veroju, ona sokrovennaja duhovnaja realnost'.«

zapravo mistična crkva ili crkva unutarnje povezanosti, Crkva Ivanova nasuprot vanjskoj, zakonskoj Crkvi Petrovoj. Ova posljednja i nije ništa drugo već socijalizacija i zakonodavstvo vanjskog načina onoga što je bitno, što je sakrivena realnost prave »crkve«. Stoga katolička nauka, upozorava Berdjajev, i ima distinkciju tijela i duše Crkve. Ova unutarnja — duša crkve — tijelo je Kristovo koje zahvaća svu beskonačnost kozmičkog života. Crkva nije kraljevstvo Božje na zemlji, već je ona priprava za to kraljevstvo na čitavom svijetu. U tom smislu se govori o sveopćoj Crkvi. Vanjsko-socijalne religiozne organizacije nisu stvar Božja, već čisto carskog, vladalačkog karaktera.[177] To je nešto drugo od prave crkve, koja je nevidljiva, puna slobode i ljubavi, dakle od mistične duhovne crkve. To je vanjski institut, koji mora podnijeti mnogostruku kritiku. To je nešto posve drugo od Berdjajevljeva pojma crkve.

Kršćanska Crkva nije, kako bi neki htjeli, zbor ili skup savršenih kršćana. Naprotiv, Crkva ima u sebi najrazličitijih kršćana: dobrih i zlih, savršenih, ali i nesavršenih. Doista je tako da su sveci temeljni stup i tvrđava Crkve, a njihova se djelatnost mora pronijeti kao i Kristova na mitare, bludnike i grešnike. U tom će sveci odigrati svoju važnu ulogu. To će biti trijumfirajući momenat savršenosti Crkve — mističnog tijela Kristova.[178]

Berdjajev čak voli više naglašavati da je kršćanin, a ne pripadnik bilo koje crkve, jer je to opterećeno tradicijom i socijalnim shvaćanjima, a on bi želio biti egzistencijalni kršćanin, koji pripada jednoj stvarnosti koja se neće objektivirati, preokretati u idol bilo koje historijsko-socijalne organizacije, već koja će ostati zajednica duha: »sabornost« — »communauté«, što bi označivalo čistu savjest u povezanosti s drugim čistim savjestima. Ta savjest prije svega treba posjedovati slobodu, ne biti vezana utjecajem svijeta i socijalnom sredinom koja je može iskvariti.

Od takvog shvaćanja posve je drugo Crkva kao socijalna stvarnost, organizirana i vođena autoritetom. Takva Crkva je uvijek isprepletena zakonima socijalne organizacije, koja po sebi može biti i protivna drugoj socijalnoj organizaciji. Crkve se pozivaju na neki nepogrešivi tribunal. Svi oni koji to čine poklonici su vlasti, koji pripadaju crkvi kao socijalnoj organizaciji i koji nisu proživljeno pripadnici vlastite slobode, koja mora stajati iznad bilo kojeg tribunala vlasti. U smislu pripadanja crkvi — i to pravoj crkvi, kako bi rekao Berdjajev — mora se braniti potpuna sloboda. On tvrdi da ostaje pravoslavac, ali samo u granicama svoje slobode, ne nametnutim zahtjevima bilo koje hijerarhije.

Crkva o kojoj on govori mora imati prije svega pred očima čovjeka, njegovu osobnost i njegovu slobodu. U tom pravcu mora Crkva djelovati slobodno pozivajući k sebi, a ne namećući svojim autoritetom norme.

Autoritet je doveo do rasula, a sloboda vodi k jedinstvu. Kad se u Rusiji osnivala »Živa Crkva«, to je moglo značiti samo jedno: da ona neće spasiti ni Rusiju ni pravoslavlje. Zašto? Zato jer osnivači nisu imali smisla

[177] Isti: *Filosofija svobodnogo duha* II, str. 200. 216—218. »Razdelenie proizošlo v carstve kesarja. Carstvo Božie možet byt liš edino.«
[178] Isti: *O prirodi vere* — Svetosavlje 1933, str. 175; *Odgovor protojereju S. Četrenikovu* — Put' 50, str. 35—36. 45.

za duhovne vrednote čovjeka. Osnivači su bili, veli Berdjajev, nasljednici oficijelnog, birokratskog, sinodalno-ober-tužilačkog pravoslavlja, a ne mističkog pravoslavlja, pravoslavlja svetaca, monaha, putnika bogomoljaca, mistične narodne pobožnosti. Preporod Crkve moguć je samo kroz mistiku, kroz duhovne sfere, kroz slobodu.[179]

Tim se ne smije misliti na to da bi se Crkva morala odvojiti od onih koje je zahvatio socijalno-revolucionarni pokret. Baš naprotiv: Crkva ne smije njemu popuštati, već mora biti s onima koji se izlažu strašnim duhovnim opasnostima, jer ih i protiv volje zahvaća val bezboštva. Crkva ne smije biti nikako klasno obojena. Ona mora uvijek biti za čovjeka, pripadao on bilo kojoj klasi, ali ga mora gledati s njegovom slobodom. Pa i onda kad takvi ljudi nanose Crkvi teške terete, Crkva mora imati za njih razumijevanja i osjećaja, jer su ljudi.

Budućnost Crkve ne stoji na utilitarno-političkim temeljima — Berdjajev očito šiba revolucionarne prilike u Rusiji i odnos Pravoslavne Crkve prema nastalom stanju — već u žrtvi, nesebičnosti, koja će biti prožeta duhovnim gledanjem.

Ovo je priprava, odnosno takvo gledanje na Crkvu je priprava za carstvo Božje. Mi živimo u dvostrukom planu: prirodnom i duhovnom, zakona i blagodati, nužde i slobode, a prema Evanđelju je carstvo Božje katastrofa za plan zakona, nužde i prirode. Carstvo Božje je za sve to sudnji dan.

Ne može se međutim identificirati Crkva na zemlji s carstvom Božjim. Crkva nije to Carstvo.[180] To je doduše posve razumljivo i izvodivo iz Berdjajevljeva shvaćanja slobode, koja ide svojim putem, a ne trpi nikakva određenja. Carstvo Božje pretpostavlja djelovanje duha koji ide svojim slobodnim putem, svojom unutarnjom slobodom. Ta teži za unutarnjim preobražajem čovjeka i svijeta. Sve to prilazi i dolazi neprimjetno. No ništa od toga nije moguće bez slobodnog čovjekova djelovanja.

Jaspers ne poimlje Crkvu u duhovnom smislu kao Berdjajev. On nije ogorčen protivnik protestantske crkvene hijerarhije u bilo kojem obliku, kao što se to opaža kod Kierkegaarda. I Kierkegaard i Berdjajev su izrasli iz stare protestantske, odnosno pravoslavne Crkve. Obojica u svjetlu svojih filozofskih misli nastoje pročistiti zagušljivu atmosferu crkvenih formalizama, bezsadržajnog života. Jaspers jednostavno polazeći od svog gledanja na slobodu filozofira o svom samstvu, i Crkva je za njega uvijek nešto što smeta slobodno filozofiranje. Njega ne zanimaju sakramenti, dogme, istine koje Crkva naučava. To su sve za njega izmišljene stvari, mitovi. Crkva se može time hraniti kao jedna objektivna ili objektivirana institucija. No Crkva kao takva smeta poimanju njegova filozofiranja, njegove slobode.

[179] Isti: *Duh i realnost*, str. 51; *Odgovor protojereju S. Četrenikovu* — Put' 50, str. 39; *Postoji li u pravoslavlju sloboda misli i savjesti* — Put' 59, str. 46—47; *Ortodoksija i čovječnost* — Put' 53, str. 64; *Živaja cerkov i religiozno vozroždenie Rossii* — Sofija I, 1923, str. 134.

[180] Isti: *Postoji li u pravoslavlju sloboda misli i savjesti* — Put' 59, str. 55; *O personalističkoj i univerzalističkoj misiji Rusije* — Bogdan Radica: Agonija Evrope, str. 198—99; *Folosofija neravenstva*, str. 236—8.

Crkva ograničuje i kljaštri slobodu samstva — individuuma, jer nastoji dati smjer filozofiranja, gledanja i naziranja na svijet. A to je upravo ono što vrijeđa slobodnog individuuma, ako je taj »filozofski« sačuvan, ako se hrani, rekao bi Jaspers, »filozofskim vjerovanjem«. Istina je, s druge strane, i to — ustvrdio bi Jaspers — da se čovjek koji u teškim graničnim situacijama ne može podnijeti teškoću i hladnoću života nekako utječe jednoj lađi u kojoj će imati izvjesnu sigurnost gledanja na život, u budućnost. To je uvijek ograničeno pripadnošću jednoj religiji, koja je vezana na kakvu crkvu ili zajednicu. Prema filozofskom gledanju Jaspersa, uvijek je to dokaz neke slabosti dotičnog samstva koje ne može izdržati samo za se, već se utječe pomoći zakona i vodstva zajednice. To je među ostalima i Crkva.

Crkva je s težnjom za isključivošću — a ta je uvijek temeljena na objektivnim zakonima — omogućavala da se pojedinac izgubi, da nestane njegova slobodnog gledanja. Ona je tako u korist općenitosti degradirala — prema Jaspersu — slobodno filozofsko gledanje i orijentaciju. Nestalo je slobodnog individualnog gledanja, a nastajalo je omasovljeno shvaćanje. To je bila politika Crkve, koja nije nikada koristila slobodi samstva.[181]

S filozofskog stanovišta, s kojega polazi Jaspers, a to je čistoća i sloboda samstva, treba u Crkvi odbaciti sve ono što sprečava slobodni razvoj individuuma u filozofskom smislu. Jaspers najviše gleda na slobodu koja ne bi bila vezana ni na kakvu religijsku formu, već sloboda sama za se, koju je on sasvim sigurno — što on neizravno i priznaje — baštinio baš jednim religijskim hereditetom. Ta sloboda mora ići svojim pravcem samstvenoga gledanja. On ne negira da je kršćanstvo, da je Crkva zaslužna, zapravo da je izgradila zapadnu kulturu, ali je isto toliko kriva što svojim postojanjem i naučavanjem stavlja čovjeka u ovisnost o svojoj nauci, zakonima i dogmama.

Marcel nema filozofskih problema u pitanju Crkve i slobode kao Jaspers. Krist je dao svjedočanstvo svoga božanstva u susretaju s putnicima u Emaus. Crkva je jednako trajno svjedočanstvo toga božanstva među vjernicima. Krist nije dao to svjedočanstvo samo za svoje suvremenike, već za sve generacije. Da, generacijama poslije Krista, što potvrđuje historijsko kršćanstvo — Crkva. Mi se nalazimo u tom životu u spojnici slobode i milosti. Jedno bez drugoga ne može biti. Naša se sloboda uključuje u istinskom smislu u milost koju nam i daje Crkva. Krist je i naglasio, a to po svom poslanju, po svom svjedočanstvu o božanskoj zbilji u nama svjedoči i Crkva. Naša sloboda svojim pravim životom može biti odražena samo u zajednici s milošću, u zajednici s Crkvom. Reflektirajući na misli patra R. P. Congara, Marcel piše: Crkva je Božja obitelj. Ta obitelj proživljava trinitarni život milosti, vjere i ljubavi. Ta obitelj je jedna, kao što je Bog jedan.

Komunikacija trinitarnog života ostvaruje se samo u Kristu. Crkva je tijelo Kristovo, združena sa životom Onoga koji se može vratiti u krilo

[181] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 59. 73; *Philosophie* I, str. 296; II, str. 384—85.

Očevo odakle je proizašao. Mi pripadamo Crkvi i združeni smo s Kristovim životom u sakramentima, gdje oživljuje i dolazi do izražaja naša vjera. Sveto krštenje i euharistija temelj su na kojemu se mi formiramo u jedno tijelo, koje je Krist.

Crkva se služi sakramentima kao vidljivim znakovima za naše posvećenje preko svojih udova, dijelova (ljudi). To je za Marcela zbilja koja nema nikakvog mitološkog značenja, kao kod ostalih naših autora. Zbilja koja je vidljiva po svojoj materiji i formi, što upravo odgovara čovjeku, koji je vezan na svoju senzitivnu orijentaciju. Mi se na taj način upućujemo, idemo prema supstanciji nebeskih realnosti. On svoju misao potvrđuje citatom Huga od sv. Viktora: »Usque hodie Christus amicos suos in Scriptura sacra et sacramentis Ecclesiae atque aliis visibilibus virtutum exercitiis quasi quadam corporali praesentia consolatur.«[182] Crkva će u tom smislu kao i Krist biti teoandrička. Crkva će biti uvijek na zemlji dogmatska i naučavajuća. Crkva je život Kristov, mistično tijelo Kristovo, kojemu je Krist vječna glava. U tom se smislu gleda samo na hijerarhiju svetosti i kreposti. U tom smislu može papa kao zamjenik Kristov biti manji od jedne ponizne i skromne žene.

Drugo je shvaćanje Crkve u juridičkom pogledu, kako to dobro razlikuje Marcel nasuprot ostalim autorima. Juridički, odnosno socijalno gledajući na Crkvu, dolazi se lako do krivih, do pogrešnih zaključaka, kao što je to kod Berdjajeva i Kierkegaarda, ako se ne gleda na potreban momenat jedinstva duše i tijela Crkve, ili bolje: između ljudske i božanske naravi u Kristu, u njegovoj Crkvi. Sve senzibilno u Crkvi treba biti prožeto unutarnjim jedinstvom milosti. Istina je: Ubi Christus, ibi Ecclesia, jer Crkva egzistira upravo po komunikaciji Kristova duha; i opet: Ubi Petrus, ibi Ecclesia, jer je komunikacija unutarnjeg života milosti, duha Kristova realizirana na ljudski vidljiv način.

Kriteriološko djelovanje Crkve s obzirom na vjeru i s njom povezanu nauku je — prema Marcelovu shvaćanju — potrebno. Tu filozofija ne može pomoći, već može biti pomognuta od Crkve, koja je čuvarica istine.[183] Crkva je svojom službom vezana pokazati ono što je pravo. Čovjek tako postaje putnik, a ne skitnica i avanturist, zabilježio je Marcel u *La Vie intellectuelle.*[184]

Crkva je inkarnacija religioznog života. Taj mora biti duhovan u intersubjektivnim odnosima. U tom se pokazuje veličina Crkve, ali i njezina slabost. Ona mora biti subjektivna, ali i objektivna, jer je napokon tako ustanovljena, takve joj moraju biti i dužnosti. No ta objektivna dužnost u intersubjektivnoj povezanosti može biti i objektivirana. U tom

[182] Marcel: *Être et avoir*, str. 138; *Le mystère de l'être* II, str. 134—35; *Du refus à l'invocation*, str. 253—254.

[183] Isto, str. 254—55; *Journal métaphysique*, str. 52. »Ici comme précédemment on voit bien quelle peut être la fonction empirique de l'Église; de même qu'elle garde le dépot historique, de même seule elle se donnera pour compétente en matière de discrimination. Ici comme là elle se manifestera comme l'incarnation de l'objectivité religieuse; de là sa grandeur, de là aussi sa faiblesse.«

[184] *La vie intellectuelle* II, 1940, str. 292. — R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 306: Ove riječi je Marcel upravio na adresu André Gidea i njegova shvaćanja Crkve.

slučaju se religiozno može izgubiti, jer je nevidljivo, a nastupiti moć administrativnog značenja, a to i nije ništa drugo već objektivacija. Ipak, njezina snaga mora biti na unutarnjem planu, u dubokoj povezanosti s božanskom sličnosti. Ta sličnost se bolje osjeća kad pripadam, kad znam da sam u toj Crkvi slobodan, da sam slobodu mogao spoznati: ući i ne ući u nju — u Crkvu. Moj je odnos prema Crkvi slobodan. Moje intersubjektivno proživljavanje je dokaz za to. Protivnici, koji u njoj gledaju samo instituciju vanjske djelatnosti, zapravo vide stroj jedne klase, kojoj Crkva služi za mistifikaciju i mučenje potlačenih. Oni nemaju od Crkve ono osnovno: slobodno se nalaziti u inkarniranoj intersubjektivnosti.[185]

Egzistencijalni pojedinac i društvo

Kierkegaard

Pojedinac je istina, naglašuje Kierkegaard kao aksiom svoje filozofije. U pojedincu dolazi do vrhunca slobodna orijentacija, slobodan zahvat... Društvo u odnosima Kierkegaardove filozofije dobiva jedan negativan prizvuk. Društvo je previše općenito, apstraktno — u takvoj situaciji se pojedinac gubi. Društvo ili mnoštvo je dakle teren gdje se gubi vrijednost. To se događa u svim oblicima života, koji je u svom egzistiranju vezan na društvo. Država sputava pojedinca svojim zakonima određenim za sve pripadnike — dakle za jedno državno društvo ili sve državljane. Crkva jednako tako, naglašuje Kierkegaard. Ona u službenoj formi nameće svoje i postavlja zakone koji jednako važe za sve. To vrijeđa istinu, koju pojedinac slobodno doživljava; to vrijeđa ljubav.

Istina je kod Kierkegaarda uvijek povezana sa slobodnim zahvatom, slobodnim dokučivanjem i otkrivanjem, koje je moguće egzistenci, a ta je uvijek pojedinac. Svaka kolektivizacija društvenih oblika u strogom ili manje strogom smislu prema njegovu je shvaćanju zarobljavanje individuuma, njegovo gubljenje u mnoštvu, koje nikada nije egzistencijalno istinito. Ono može nositi istinu prema svojim nacrtima, ali ta istina nije egzistencijalna, to nije istina jednog individuuma.

Postoji životni nazor koji misli da je ondje istina gdje je mnoštvo; da je mnoštvo samo potvrda za istinu koju posjeduje. No i obratno mišljenje dolazi do svog izražaja: da je mnoštvo neistina, jer ono tjera pojedinca da ima istinu mnoštva, a ne svoju vlastitu. A istina mnoštva nije istina egzistencijalnog individuuma.

Kierkegaard se služi riječima sv. Pavla u dokazivanju svoga mišljenja. On citira 1. poslanicu Korinćanima 9, 24: »Samo jedan stiže k cilju...« Svi su bili izjednačeni u trci, svi su trčali da dostignu svoj cilj, ali samo je jedan došao k cilju. Ne može se dakle u postizavanju cilja, koji stoji u egzistencijalnom, slobodnom posjedovanju istine, izjednačiti sve ljude. Stoga, gdje god postoji težnja takva karaktera, ne može se reći da se teži k istini u egzistencijalnom smislu, jer taj je napokon susretaj s Bogom.

[185] Marcel: *Le mystère de l'être* II, str. 109—110.

Iako Bog sve pomaže, ali samo se pojedinac svojim nastojanjem približuje k njemu kao cilju. To je najverojatnije, obrazlaže Kierkegaard prema citiranim riječima.

Ne smije se ni primjenjivati misao Božjeg gospodarenja i zapovijedanja Boga čovjeku, jer čovjek je u uskoj rodbinskoj povezanosti s Bogom. Tamo gdje ne dolazi do izražaja sloboda pojedinca, već zajednička oznaka mnoštva, nema prave istine, nema pravog cilja čovjekova. Cilj se pozemljario, a čovjek-individuum zanemario. To je uspjeh mnoštva u odnosu na slobodnu istinu pojedinca, pa makar to ljudima i bilo ugodno i drago. U isto vrijeme oni ne nose istinu u njezinu egzistencijalnom smislu, njima je zagospodarila neistina.

Mnoštvo je previše apstraktno, ono nema ruku, slikovito govori Kierkegaard — ruke posjeduje pojedinac. Istina nikada nije, prema njegovu mišljenju, u mnoštvu, ona je uvijek uhvaćena »rukama« pojedinca.

Krist nam to pokazuje. Kod njega je istina. On se dao razapeti, a nije tražio pomoć od mnoštva, jer je u raspeću Kristovu istina, a ne u mnoštvu.

Ovu misao Kierkegaard proteže na sve društvene i političke oblike, koji odgovaraju težnjama zemaljskih ciljeva, ali ne i slobodnoj istini pojedinca. Očito su ove misli uperene i protiv javnog mišljenja Kierkegaardova vremena, protiv kojeg se on osjećao pozvanim da se bori. To nije bila ljubav prema bližnjemu, ali on veli da je pojedinac može imati i dati kao istinu, i to ljubav prema bližnjemu kao pojedincu, a ne kao prema mnoštvu.[186]

Berdjajev

On ne može podnositi autoritet — ako taj nije diktat njegove unutarnje slobode. Zato on naglašuje da već u djetinjstvu nije mogao podnositi ništa što bi narušavalo njegovo slobodno opredjeljenje iznutra. On ne priznaje autoritet u obitelji, u odgojnom zavodu, u svom filozofskom gledanju, pa ni u religioznim pitanjima života. On veli da je u djetinjstvu odlučio da se neće pokoravati nikakvom načelnom stavu. Zbog toga nije osjećao potrebu profesorskog zvanja, jer je to uvijek vezano s nekim autoritetom.

Svako spoznanje u njegovu životu proizišlo je kroz njegovu slobodu. Krivo bi bilo zaključiti da on nije poznavao utjecaja drugih mislilaca, filozofa i religioznih ljudi. Ne tako. No ono što on hoće reći time da nije priznavao nikakva autoriteta označuje samo to da se nije prihvaćao ničega što bi dolazilo izvana, a da to sam nije proživio kroz svoje slobodno gledanje. Drugim riječima, da to nije proizlazilo iz njegova unutarnjeg slobodnog uvjerenja. Svi utjecaji koji su mu bili blizi morali su proći kroz prolaz njegove slobode.

»Borbom za slobodu bio sam vezan već u svojem djetinjstvu«, veli Berdjajev. Sve ono što me je vezalo uz moj rod izgledalo mi je kao nametnuto i nužno: nešto izvana, što nisam mogao prihvatiti. Družio sam

[186] Kierkegaard: *Die Schriften über sich selbst,* str. 101—105. »Aber 'Menge' ethisch-religiös als Instanz in Beziehung auf 'Wahrheit' anerkennen heisst Gott leugnen und kann darum auch unmöglich 'Nächstenliebe' sein.«

se s onima koji su bili najmanje vezani mojim rodom — Židovima. To je bila garancija za mene da nemam utjecaj svoga roda, već da se slobodno razvijam. Moje čuvanje od utjecaja roda dokaz je za moju bezumnu ljubv k slobodi, naglašuje Berdjajev. On samo u slobodi osobe gleda svoje ljudsko dostojanstvo, a to mu rodbinska povezanost s jedne strane i pripadanje jednoj klasi s druge strane nije potpuno omogućavalo samo po sebi, i zato se toga čuvao. Sloboda osobe bio je temelj njegova nazora na svijet.

Morao se boriti s aristokratskim svijetom svoga podrijetla, da bi mogao očuvati nepovrijeđen svoj poticaj unutarnje slobode. To je bio razlog da je pripadao revolucionarnoj inteligenciji svoga vremena. No brzo je uvidio da se, doduše, preko ideja koje je donosila revolucionarna inteligencija donosi jedan isječak slobode ili oslobođenja, ali da je njezinim namjerama isto tako bila sakrivena sloboda koju je on volio i zastupao. Nije se u ime nametnutih ideja mogao odricati svojih unutarnjih poriva, svoje slobode iznutra. Zato je samo kratko vrijeme, piše on, pripadao grupi marksista i socijalizmu. On ga je prihvatio jer je vidio licemjerstvo i lažne dokaze liberalizma i individualizma, ali isto je tako opazio u njemu nešto što narušava njegov unutarnji poticaj za slobodnim stvaralaštvom njegove osobe. »No za mene je bilo jasno da socijalizam može donijeti različite preokrete, da može privesti k oslobođenju, no da može privesti i do istrebljenja slobode, do tiranije, može dovesti sistemu Velikog Inkvizitora.«[187]

No svoju borbu za slobodu on je naglašavao i provodio u svakoj idejnoj sredini. Zahvalan je pravoslavlju za sve primljeno u smislu kršćanstva, ali ono ga je, jednako kao i aristokracija njegova roda, gonilo da potraži i nasuprot njegovih zahtjeva svoju vlastitu slobodu djelovanja, mišljenja i filozofiranja...

Morao je poći i iz Rusije: nije našao pravog razumijevanja sa strane onih koji su bili nosioci revolucije. Napustio je svoju domovinu, postao tuđinac. No on nastavlja svojim životnim opažanjem: u tuđem svijetu je isto tako opazio da ljudi ne cijene slobodu, kao što je to bilo u Rusiji koju je tek napustio. Nije se smeo. Nastavio je jednakom borbom, veli on, za slobodu. Aristokracija roda, revolucionarna inteligencija, socijalizam, pravoslavlje, a osobito, veli on, fašizam nije davao podlogu za njegovu samostalnu borbu slobode ljudske osobe. Sve je to bilo protivno onome što je on nosio u svojoj nutrini, u svom životnom gledanju. Sve je bilo prožeto lažnom strukturom spoznanja. Ništa nije cijenilo slobodu tako kao što on to želi. Izmiješao se red vrijednosti.

Čitav je život mislio o problemu slobode. Napisao je knjigu *Filozofija slobode* i nastojao kroz život dotjerati svoju misao. Problem slobode je

[187] Berdjajev: *Samopoznanie,* str. 59—64: »U tom smislu je veliko značenje za mene imala 'Legenda o Velikom Inkvizitoru' i uopće Dostojevski. Od filozofa najjači utjecaj je imao Kant. Filozofija Kanta je filozofija slobode, premda, može se reći, da ona nije dovoljno dosljedna, nije do kraja razvita. Još k tome je imao Ibsen na mene jači utjecaj, iako kasnije. Kod Ibsena sam vidio neobično veliku volju za slobodom.« (Str. 61)

veoma složen, naglašuje Berdjajev. Svako poimanje slobode u jednom statičkom redu ili gledanju nije ispravno. Slobodu treba poimati dinamički. »Postoji dijalektika slobode, sudbina slobode u svijetu.«[188]

Jaspers Čovjek je konačno biće, ali ne apsolutno. On ima svoju slobodu, ali je ta u svijetu opstanka ograničena s obzirom na druge ljude. U ovom svijetu on nema ni na čemu oslonca. Može gledati na društvo koje apsorbira čovjeka-egzistencu, a ne omogućuje slobodno razvijanje. U ljudskom poretku (društvu) ne gospodari samo pravda, ako nje uopće ima, već i sila, koja može biti temeljena na samovolji. Ta sila društva ili, napokon, samovolja može biti proglašena organom pravde... Jer je sila — bilo u kojem obliku — ne može biti temelj za orijentaciju slobodne egzistence. Ako čovjek hoće imati oslonac temeljen na slobodi, taj se oslonac može vidjeti samo u egzistencijalnoj komunikaciji, a ne u društvu i njegovim zakonima, koji prisiljavaju... To društvo može biti Crkva, država, organizacija... Sve to pripada životu običnа čovjeka, ali ne životu i putu slobodne egzistence. Običan život čovjeka odvija se u »komunikaciji opstanka«, društva. Tu je čovjek, ukoliko ima zajednički cilj, jednak svakome drugome koji je isto tako vezan na zajedničko sa svim ostalim ljudima... Čim se on izdvaja na svoj vlastiti put temeljen na njegovoj slobodi, on se oslobađa svih veza društva utoliko što bi ih imao nadvisiti.

U tom smislu Jaspers odbija svako izjednačenje ljudi bilo u kojem društvenom obliku. Odbija marksističko gledanje na jednakost ljudi ili bilo koje kategoriziranje jednakosti što bi zapostavljalo put samstva temeljen na egzistencijalnoj slobodi. Pojam njegove egzistencijalne slobode je, međutim, temelj jednakosti — doduše teoretski — za sve utoliko ukoliko putem slobode svaki čovjek može postati egzistencom... Sve što nije tako gledano spada na društvo bilo kojeg oblika ili na organizaciju, koja fiksira putem svojih određenja, zakona ili dogmi (ako se radi o Crkvi) nešto nametnuto i svima jednako. To je protivno slobodnom prihvaćanju i unutarnjem proživljavanju egzistence. To je društvo sa svojim negativnim utjecajem na slobodni, samostalni put egzistence. Svaki autoritet, koji se nameće odozgo, a nije sastavni elemenat života slobodne egzistence, Jaspers naziva nepomirljivim neprijateljem egzistence. Takav autoritet je protivnik egzistence. Odnos pak egzistence prema egzistenci — prema Jaspersu — može biti samo u najmanjim grupama ili skupinama ljudi. Za Jaspersa je — što je razumljivo za »njegovu« religioznu orijentaciju — svaki svetac koji se stavlja drugima za uzor, rekli bismo, jedan nametnuti

[188] Isto, str. 65. Bilo koji oblik društva, koji nameće zajedničke dužnosti, upravo je strašilo za poimanje Berdjajevljeva egzistencijalnog mišljenja, gledanja i nazora na svijet. Društvo može imati vrijednost samo u gledanju iznutra, kroz misao jednog subjekta. To se nema shvatiti tako kao da bi on prihvatio nešto što je nametnuto društvom i njegovim zakonitostima, već jer društvo ima nešto što je on proživio i u tom se smislu »susreo« s onim iz društvene zakonitosti. Ipak nije tako da on ne bi želio živjeti s drugim ljudima. No u egzistencijalnoj perspektivi Berdjajev doživljava susret s ljudima u zajedništvu: u susretaju jednako proživljenih, slobodnih časova.

autoritet svoje vrste. To Jaspers jednako odbacuje, jer ga to podsjeća na masovnu upravljenost društva, a sloboda njegove egzistence tako ipak nije proživljena. Jaspers tvrdi da su društveno idealni tipovi svetac, heroj, pjesnik, mudrac kao idealni tipovi u sferama religije, politike, umjetnosti, filozofije — ali ne i idealne egzistence — samo estetski gledani tipovi čovjeka. Pod njihovim imenom nije više pogođena egzistenca, kad je u njima pretpostavljen zoran tip — negdje daleko — zbog općenitog udivljenja. Moguća komunikacija s njim ostaje promašena, a zbiljski čovjek ostaje sakriven pod jednom maskom koju je na nj stavio kulturni pritisak mnoštva bilo u religioznom, bilo u općeobjektivnom kulturnom smislu.

Jaspers bi želio naglasiti da je čovjek kao moguća egzistenca (samo vlastitom slobodom bez bilo kakvog utjecaja postavljenog od ljudi) egzistencijalno istinit u poštivanju i ljubavi prema drugoj osobi, kad nije podvrgnut nikakvom diviniziranju od opstanka.[189] To što on prigovara diktatu izvana, isto se može reći o prekomjernom njegovu diktatu ili kontroli koja vlada čitavim njegovim mentalitetom izgrađenim diktaturom samoodgoja — makar teoretsko-filozofskog — s uvijek nametnutim pitanjem: moj ja, od mene i iz njega..., a čovjek nije samo *»Innerlichkeit«*.

Marcel Društveni zahtjev prema kojem bi svi ljudi bili jednaki, naziva Marcel mitom jednakosti. Ta jednakost je protivna bratstvu. Kad se hoće naglasiti jednakost pretendirajući na društvene slojeve bilo u političkom ili moralnom pogledu, pravi se jedna velika pogreška. Demokracija, koja bi tobože bila sretno rješenje za sve ljude pozivajući se na ideologiju jednakosti, kao da antimetafizičkim potezima poremećuje metafizički red hijerarhije. U tom smislu Marcel filozofira pomišljajući na kvalitet ljudskog duha, koji se ne može ukalupiti u čovjeku u kategoriju apstraktne jednakosti, koja u demokracijama odnosno u demokratskim sistemima razbija čovjekovu slobodu. Ta, naime, mora odskakati u ljudskom nastojanju k višim ciljevima, a ne smije čovjeka stavljati u kalup jednakosti. Takvo gledanje uopće ne izgleda Marcelu konkretno i realno, već previše apstraktno. To je jedan jednostavni birokratizam nad ljudskim duhom. On nastavlja svojim mislima: ne može se čovjek promatrati kao trokut ili četverokut i tako s njim postupati. To je osnovna pogreška, koju su usvojili ljudi Francuske revolucije. Slobodu, jednakost i bratstvo nastojali su staviti u isti plan. To je bilo naivno uvjerenje, naivna vjera. Ti su ljudi bili inspirirani rudimentarnom, nerazvijenom filozofskom misli. Ono što je bilo moguće stavljati u granice jednakosti, to su prava i dužnosti svih ljudi, a ne radi se o jednakosti ljudi u filozofskom smislu.

Psihološki gledajući — Marcelova je misao — da se jednakost temelji na jednoj spontanoj afirmaciji koja polazi od mene: ja sam jednak drugome i moja vrijednost nije manja od vrijednosti drugoga. Sve je to temeljeno na zahtjevu sebičnosti i zavisti. Jednakost je centrirana na svijesti koja traži sebe. Nešto sasvim drugo od Marcelova pojma »bratstva«. Jed-

[189] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 52; *Philosophie* II, str. 386—89. 350—54.

nakost je pojam koji se uklopljuje u apstraktnost, ali ostaje daleko od prodora slobodnog konkretnog subjekta. Svi oni koji zastupaju pojam jednakosti brzo se uvjeravaju o protivnom. Oni mogu opaziti kod sebe pomanjkanje stvaralačkih angažiranja, no to isto vide i kod svih drugih. Izabirati jednakost označuje napuštanje slobode, koja mora imati stvaralački karakter: pozitivan i uvijek kvalitetniji.

Zakon i jednakost — prema istinitom aksiomu — korelativni su pojmovi u apstraktnom izražavanju. Svaki moral koji se temelji na ideji jednostranosti u svom je načelu opasan. A to zapravo biva s egalitarizmom. Tako je zapisao Marcel u svom *Dnevniku* već 18. listopada 1919. Premda on naglašuje da su religiozne kategorije one koje daleko transcendiraju moralne, ipak i religioznim normama morala ne daje potvrdu jednakost, već stvaralačka afirmacija prožeta slobodom, koja traži od sebe nešto više[190]

Egzistenca i zajednica

Kierkegaard On ne voli nijedan oblik društva u odnosu na svoje filozofsko shvaćanje. Hegel je sa svojom filozofijom kod njega izazvao ozbiljnu reakciju. Zato Kierkegaard u svojoj filozofiji hoće rehabilitirati pojedinca nasuprot bilo kojem mnoštvu. Pojedinac je moguć kao egzistenca. U njemu je moguća istina Kierkegaardova filozofiranja, a ne u bilo kojem obliku društva, u bilo kojem obliku objektivnog gledanja ili socijalizacije.

Ovdje se nameće pitanje da li je Kierkegaard u svojem »zalaganju« za pojedinca, koji je egzistenca i koji u sebi nosi istinu, zaboravio da je čovjek socijalno biće. On taj problem nije posebno naglašavao već zbog toga jer je bio previše zaokupljen rehabilitacijom individualnog čovjeka, ali se ne može jednostavno ustvrditi da nije imao osjećaja u svom filozofskom shvaćanju za odnos prema drugome. On taj odnos naglašuje na svoj način, ali ga naglašuje. To je pitanje njegova religiozno-filozofskog gledanja.

On promatra egzistirajući subjekt u dvostrukoj refleksiji, koju naziva unutarnjom, no promatra je s dvostrukog stanovišta. Jedan subjekt može misliti u povezanosti s onim općim. Tada je komunikacija moguća i stvara se zajednica, ali ne zajednica u kojoj je ostvarena egzistencijalna povezanost. U prvom slučaju se radi o nečem objektivnom i u tom smislu je moguća obična komunikacija između čovjeka i čovjeka, i to neposredna, jer ljudi uopće uzevši tako i egzistiraju. To je komunikacija na području opstanka i misli unutar opstanka, ali to je nešto sasvim drugačije od egzistencijalne komunikacije, koja ostaje usko subjektivna i koja se odnosi samo na pojedinca, na samstvo, s jedne strane i Jednoga, tj. Boga, s druge strane. Prvi oblik komunikacije odnosi se na objektivno i pripada subjektu koji misli, ali ne subjektu koji egzistencijalno doživljuje. Religiozni subjekt u okviru Kierkegaardova filozofiranja neposredno je subjektivno povezan s Bogom, i tu je moguća komunikacija, koja stvara zajednicu između egzistirajućeg subjekta i Boga. No takva komunikacija nije moguća između dvaju egzistirajućih subjekata.

[190] Marcel: *Les hommes contre l'humain*, str. 26—29. 119—120; *Journal métaphysique*, str. 206.

Ako se o njoj govori, onda ona nije neposredna, direktna, već posredna ili indirektna. Govoriti o direktnoj komunikaciji između egzistirajućih subjekata, veli Kierkegaard, prijevara je u odnosu na Boga, sebe samoga i druge ljude.

Religioznom subjektu nije lako komunicirati svoj sadržaj. On se ne može otkriti direktno. Unutarnjost se otkriva dijalektično, i to zbog toga što je ona kod egzistencijalnog subjekta vezana s duhom, koji se uvijek otkriva indirektno, a Kierkegaard bi rekao za religioznog mislioca — egzistencu — da se otkriva kao sam Bog: spoznatljiv je u svojoj nedjeljivosti. On religiozno gleda na taj problem. Pita: Kako se Bog objavio ljudima? Kako je s njima komunicirao? Indirektno! Putem svoga stvaranja. Istom je kršćanstvo moglo doživjeti direktnu objavu Boga, i to preko Krista, koji se direktno otkrio, direktno komunicirao, ali samo zato jer se u sebi, svojoj egzistenci pokazao sam sebi. To je inkarnacija Bogočovjeka. To je direktna komunikacija, koja ostaje za sebe. Tako se direktna komunikacija može realizirati, prema Kierkegaardu, i kod čovjeka kojemu se Bog objavljuje, ali ne kod čovjeka koji bi se objavljivao čovjeku. To bi, prema mislima Kierkegaarda, bila neistina i podvala.[191]

Kierkegaard je u svojoj egzistencijalnoj filozofiji nalazio sebe, pojedinca u jedinstvu s Bogom putem slobode — to je n j e g o v a z a j e d n i c a. To se vidi u izboru slobode, kojim se Bog objavio čovjeku u njegovoj vjeri, a jednako tako čovjek Bogu. Sve što je izvan toga ne poprima značenje direktne komunikacije, direktnog zajedništva između pojedinaca. U tom se Kierkegaard razlikuje od ostalih naših autora. Sigurno je tomu podloga njegova filozofska reakcija na Hegela, ali nije isključeno, već veoma simptomatično, da je takvu gledanju mnogo doprinosio i njegov temperamenat, koji je teško nalazio saobraćaj s ljudima s kojima bi se razumio.

Berdjajev Tvrdi da odnos čovjeka i društva nije samo problem sociologije i socijalne filozofije, već je to i temeljni metafizički problem, problem egzistencijalne filozofije. Odmah valja uočiti razliku između zajednice i društva koje je temeljeno na zakonima. Zajednica, međutim, ima personalističko značenje. Ona promatra odnose između »ja« i »ti« i »mi«. To je izvor socijalno-egzistencijalne djelatnosti. Zajednica je područje subjekta koji vodi računa o čovjeku i čovječnosti, o njegovu duhu i slobodi. Do sada se nije uopće, veli Berdjajev, dovoljno vodilo računa o subjektu: »ja«, »ti«, »mi«. To pitanje izrazito postavlja personalističko-egzistencijalna filozofija. Zato i naglašava pojam zajednice, u kojoj se susreću duhovni subjekti. U zajednici se, naime, događaju spoznaje osobnih kvaliteta, što je temeljno pitanje filozofije. Osoba je u

[191] Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* I, str. 65—67; J. Wahl: *Études Kierkegaardiennes*, str. 281—88.

zajednici u susretu s osobom, gdje je moguća manifestacija duhovnog subjekta. Stoga i »mi« u zajednici treba shvatiti kao jedinstvenu ideju osobe, a ne kao nešto bezosobno. To je zapravo dio osobe u saobraćajnom planu. Berdjajev hoće izbjeći sukob između osobe i društva koje se ne prilagođuje zahtjevima osobe, i on to nastoji učiniti preko zajednice, u kojoj bi se morala i u kojoj se uspijeva očuvati osobnost u spiritualnom redu s pravim likom čovjekovim.

To je misao koju Berdjajev preuzima od Bubera, koji na taj način u svom djelu *Ja i Ti* promatra odnos između čovjeka i Boga. Berdjajev bi upravo to htio prenijeti na odnos čovjeka i čovjeka i još: čovjeka i zajednice. Svi bi trebali biti u jednom proživljavanju egzistencijalno-mistične ljubavi. Tu povezanost (komunikaciju) subjekata naziva Berdjajev jednim od osnovnih problema u filozofiji. Problem susretaja i povezanosti subjekata egzistencijalno-doživljavajućih ima se promatrati u zbiljskoj zajednici u kojoj se subjekti posve otkrivaju, suosjećaju i saopćuju. To je nešto sasvim različito od zakonske prisile društva, koje nije prava stvarnost, već simbolizam. Prava stvarnost se zbiva samo između »ja« i »ti«, »ja« i »mi«. Tu se odigrava zbivanje čovjekova mikrokozmosa, u kojem je preko slobode sakriveno sve, pa i »društvo«, no ne objektivirano društvo, koje hoće čovjeka determinirati, već društvo slobodnog prožimanja dvaju jednako egzistencijalno upravljenih subjekata. Tu se ne osjeća determiniranost i ropstvo, već djeluje slobodni duh, ukoliko je taj vođen odnosom prema božanskoj stvarnosti i, dakako, iznad svih oblika društvenog ropstva.[192] Brak, ako nije prožet zajedničkom slobodom, ljubavlju, samo je jedan oblik društva, jedan oblik ropstva, a tako i sve socijalne ustanove u kojima se ne doživljava egzistencijalno-slobodni susretaj dvaju subjekata.

Jaspers

Bilo koji oblik društva posjeduje svoju komunikaciju, no ta se ne može zamijeniti s egzistencijalnom komunikacijom. Isto tako bilo koji oblik društva pripada pojmu opstanka gdje bi se nastojalo mehaničkim putem izjednačiti sve ljude. Međutim, s obzirom na egzistencu svi ljudi nisu jednaki. Jaspers odbacuje marksističko izjednačivanje ljudi. Svi ljudi mogu biti u mjerilu jednakosti samo utoliko ukoliko imaju mogućnosti postati egzistenca. Crkva sa svojim autoritetom, dogmama, nametnutim vjerovanjem nikako ne može ostvariti komunikaciju egzistence. Prema tim mislima termin »zajednica« nasuprot »društvu« nema kod Jaspersa ono značenje koje ima kod Berdjajeva. Zajednica *(Gemeinschaft)* za razliku od društva *(Gesellschaft)* kod Jaspersa se može svesti na društvo prije nego na egzistencijalnu komunikaciju. Zato on i govori o komunikaciji opstanka. Egzistencijalna komunikacija stoji u susretaju dviju egzistenca ili u povezanosti kroz borbu u unutarnjoj ljubavi. Ta borba pretpostavlja osamljenost u punini vlastitog samstva, koje traži sjedinjenje s drugim samstvom, i to u borbi za ljubavlju jednog samstva s drugim samstvom. Sve to bez lukavštine i prijevare, a otvoreno i jasno, bez sile nadmoćnosti jednog prema drugom. U komunikaciji opstanka, svijesti uopće ili komunikaciji duha iskusimo izvjesno specifično zadovoljstvo, ali nikada i ni u jednoj ne apsolutno. Zbog toga je ovo pomanjkanje apsolutnog zadovoljstva temelj za prelaženje k egzistenci, za skok u egzistencu, gdje se to zadovoljstvo, to biće (egzistenca) može spoznati, iskušati. Komunikacija samstva ili egzistence je trajna, ne završava nikada, uvijek je u nastajanju. Ono što je rastavljeno u opstanku, u komunikaciji egzistence preko Transcendence ili u njoj postaje jedno. »Ja« i »ti« su se u ljubavi i boreći se protiv opstanka i vremena našli najednom u vječnosti, veli Jaspers. To je oduvijek pripadalo jedno drugome. Samo se sada, u vremenu, pronašlo to pripadanje od vječnosti. U ovoj se komunikaciji ne može zamisliti »ja« sa »ti« kao čvrste supstancije, već kao ostvarenje iz ništa (aktivitet). Komunikacija je refleks utjecaja Hegelove dijalektike: Ja i ne-ja za nešto treće, sintezu, a to je komunikacija. Zato komunikacija nikada ne dolazi do svršetka.[193] Ona je stalno u nastajanju. Opseg komunikacije je uzak. Nastojati doći do zajedničkog shvaćanja, do zajedničkih ideja i moralnog gledanja značilo bi napraviti zajednicu opstanka. Komunikacija je uvijek označena borbom dvaju samstva, dviju egzistenci. Kod Berdjajeva je ipak više naglašena težnja da preko komunikacije preokrene svijet u viši duhovni život. Jaspers je u tome ograničeniji. Obojica govore o ljubavi unutar komunikacije, no samstvo bi u komunikaciji bilo prevladano i ostalo samstvo unutar čovječnosti. No kod Berdjajeva je drugačija sinteza: ono se svladava u Bogu, Kristu-Bogočovjeku i, dakako, u duhovno-mističnom iskustvu, gdje je čovjek u svemu i sve u njemu.[194] To dakako nema ono značenje koje razlikuje Jaspers u smislu komunikacije egzistence, samstva s nečim iz opstanka. Berdjajev više naginje produhovljenju, pokristočovječenju svega, dok kod Jaspersa nema tih oznaka. Zato Berdjajevljev »ja« ima snagu utjecaja kristijanizacije svega već ovdje, dok Jaspers može više naglašavati izjalovljenje u svijetu opstanka, a konačno sjedinjenje u Transcendenci, ali ne razvoj svega svijeta prema preobrazbi u Transcendencu ovdje. Jaspersov put je putem komunikacije ograničenji i s manje perspektive.

Marcel

Mora se svaki od ljudi truditi, koliko je samo moguće, da bi unaprijedio odnos bića prema biću u egzistencijalnom smislu. Moja je misao, veli Marcel, da se to najbolje može izraziti riječju »bratstvo« — *fraternité*. U tom smislu se moramo boriti protiv bezimenog-anonimnog protivnika, koji na način rakova tkiva okružuje i proždire čovjeka. Bratstvo među osobama mora biti ono svjetlo koje će rezultirati iz konkretnog bogatstva osobe. No ovdje je potrebno upozoriti da ono bratstvo koje je naglašeno prije jednog i pol stoljeća — dakle u Francuskoj revoluciji — nema ništa zajedničko s bratstvom koje je potrebno uzbiljiti među osobama. Prije stoljeća i pol ljudi su, naime, bili skloni naglašavati bratstvo, a da nisu naglašavali refleksivnu razliku između

---

[192] Berdjajev: *Ja i mir objektov*, str. 165—66. 97—101; *De l'esprit bourgeois*, str. 92—95. 102.

[193] Jaspers: *Philosophie* II, 50—54. 58; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, str. 303; *Vernunft und Existenz*, str. 86—90.

[194] Berdjajev: *Ja i mir objektov*, str. 114—115.

jednakosti i bratstva. Tradicija toga shvaćanja još postoji. No te dvije riječi, ta dva pojma, veli Marcel služeći se riječima Rilkea, apsolutno su međusobno u opoziciji.

Jednakost polazi od sebe, traži svoju pravdu i usredotočena je na svijest koja uvijek pronalazi sebe. Bratstvo je, međutim, usredotočeno na drugoga. Ono u drugom gleda brata, bližnjega. Ova misao je u filozofiji bila posve zanemarena, što je dakako pogrešno. Pojam bratstva i bližnjega je filozofija prepuštala propovjednicima.

Kad govorim ili mislim o bratstvu, o svom bližnjemu, ne uznemiruje me pitanje jesam li ja njemu jednak, jer moja intencija ne pita za moju jednakost s drugim, što vrijedim ja ili što bih htio vrijediti. Moglo bi se ustvrditi da je duh uspoređivanja tuđ u bratskoj savjesti.

Marcel napominje da savjest koja proživljava odnos bratstva neće biti ni u kakvoj degradaciji vlastitog veselja ako opazi superiornost svoga brata nad sobom. To je posve strano sartrovskoj misli. Ovo uspoređivanje u bratskoj savjesti ne treba nikakve intervencije, jer se tu radi zapravo o komparaciji spojenoj s veseljem i udivljenjem. To je jedno stvaralaštvo. Ono se u radosti proživljuje. Ako toga nema, sve se svodi na hladnoću, i opet se u psihološkom doživljavanju ostvaruje moj egoizam u vrsti ljutosti prema drugome, a s naglaskom: ja sam bolji. Proživljenost subjekta vraća se u jednu vrstu vlastitog gledanja koje nema povezanosti sa stvaralačkom velikodušnošću. Prije naglašavanja jednakosti (Marcel gleda socijalno-filozofski) gospodarila je nejednakost. To je jedan aspekt gledanja. »Jednakost« ga je srušila — bar donekle — no i sebe kamuflirala. Drugim riječima, nije dala ono što je naglašavala. Treći aspekt, treća perspektiva treba biti perspektiva služenja, koja je važna. I pojam služiti ima se promatrati u pravom smislu riječi: služiti istini, i to treba do kraja sagledati, u apsolutnom smislu riječi, to će reći, služba od Boga.

Sve to pretpostavlja za filozofiju duge i marljive analize, koje su potrebne tim više što neki filozofi to ne tretiraju tako, pa bili oni i tomisti. Marcel i naglašuje da ti filozofi gledaju istinu tako da ona egzistira, ali je i gledaju u jednom odnosu savršene indiferencije s obzirom na spoznaju služenja. Vis-à-vis tomista, koji tvrde da je istina indiferentna i da ovisi o nama primjena istine, veli Marcel, da je istina duh, koji je u jednoj vrsti na putu inkarnacije, ali on je najedanput na putu s one strane i opet u unutrašnjosti, koja smo mi. Tu se dolazi ili do paradoksa ili do misterija. Treba prihvatiti taj misterij, koji je u kršćanstvu primjenljiv, a osobito ga treba upotrijebiti preko vjere danas, kada toliko agresivnih forma nastupa i terorizira život. U tom smislu treba slobodno prihvatiti ideju služenja.[195]

---

[195] Marcel: *La dignité humaine*, str. 191; *Les hommes contre l'humain*, str. 154—57; usp. *En chemin, vers quel éveil?*, str. 10.

DRUGI DIO

ANALITIČKA OBRADA

PETO POGLAVLJE

ČOVJEK U EGZISTENCIJALIZMU

Neautentičan čovjek

Čovjek — to je središnja točka filozofije egzistencijalizma ili filozofije egzistencije. No čovjek je jednako tako središnja točka i skolastičke ili kršćanske filozofije (*philosophiae perennis*). Ne bismo trebali ni spominjati jedno i drugo gledanje kad bi ta gledanja bila jednaka. Ta su dva gledanja na čovjeka, dakle, različita.

Mislioci egzistencijalne filozofije optužuju kršćansku filozofiju s obzirom na njezino gledanje na čovjeka jednako tako kao i Hegelov idealizam — konstrukciju pojmova i materijalističku antropologiju temeljenu na pozitivističko-evolucionističkim postavkama. Istini za volju, moramo naglasiti da optužba protiv kršćanske filozofije nije tako teška, ali ona ipak jest.

Zašto ta optužba?

Filozofi egzistencijalizma prigovaraju kršćanskoj filozofiji da se zadržava u svojem filozofiranju na n e a u t e n t i č n o m čovjeku kod kojega se ne pokazuje njegova egzistencijalna sloboda — sloboda kakva bi morala biti. Posebno se ističe: *indoles naturalis* čovjeka promatra se kao nešto što jest u običnom načinu života već socijaliziranog čovjeka, bilo u smislu njegova aktiviteta — djelovanja, bilo uopće u smislu njegova »duhovnog« života. Takav je čovjek onakav kakav on jest i kakva ga mi susrećemo, a za kojeg egzistencijalisti tvrde da je neautentičan. Oni naglašuju: čovjek se doista takav rađa i takav ostaje pomognut svim okolnostima života.

No spiritualnost, kakva bi trebala biti vlastita autentičnom čovjeku, nije mu doista dana. Ali mu je dana izvorno (u njemu) sposobnost da tu

spiritualnost postigne, da je u sebi uzbilji. U tom smislu čovjek u sebi nosi obvezu kojom je dužan sebe od neautentičnog čovjeka učiniti autentičnim.[196]

Ostvarivanje autentičnog čovjeka

Od stanja neautentičnosti kod čovjeka k stanju autentičnosti potreban je put, napor. Običnim načinom izražavanja rekli bismo: posao. No jer se radi o djelovanju u metafizičkom smislu — naglašuju egzistencijalisti — i taj napor, taj posao bit će egzistencijalno-metafizičkog karaktera. Bit će to stalni pokušaj čovjeka da se vine od neautentičnog do autentičnog stanja. Taj mučan prijelaz je uvjetovan sposobnošću koju čovjek ima i koju treba upotrijebiti. Sve se i nema shvatiti kao sposobnost intelekta koji to uviđa, već naprotiv: intelekt, *ratio,* nesposoban je za to. Ova metafizika egzistencijalnog prijelaza od neautentičnosti k autentičnosti ljudskog života i ne može se spoznati ili naučiti. Ona se jednostavno događa u okviru djelovanja — *»agitur«,* veli Al Naber reflektirajući na očitovanje egzistencijalista, i to je očito »unutrašnja autentičnost« — unutrašnja istina.[197]

Filozofski gledajući na taj put prijelaza, rekli bismo da egzistencijalisti ne bi htjeli biti nikakvi čisti teoretičari, spekulativci. Egzistencijalizam je kao filozofija »rukovanje«, i to teoretsko-praktično — moramo ipak naglasiti ovo »teoretsko« — u kojem pojedinac ostvaruje (*efficaciter*) uzdignuće vlastite osobnosti od neautentičnosti do autentičnosti. U tom stoji *motus* — i to u Platonovu smislu skolastički analizirajući stvar — filozofije egzistencijalizma, jer se taj *motus* osniva na s l o b o d n o j o d l u c i bez prethodne racionalne spoznaje.

Konkretno: Prijelaz k osobnosti religioznog stadija, skok od etičkih određenosti k slobodnom životu religioznog kršćanina — a sve sa sasvim slobodnim odlukama iz unutarnjosti svoje individualnosti — to je u Kierkegaardovu smislu put k ostvarenju njegove autentičnosti religioznog kršćanina, i to preko slobode savršenstva.[198]

Jaspers se ne bi posve složio s Kierkegaardom, iako ga u slobodnom zahvatu posve slijedi. Ono što je jednako gledano jest slobodni zahvat, ali ne ka kršćanskoj religioznosti, već k slobodnoj egzistenci, koja ostvaruje slobodni susret s Transcendencom, rješavajući se običnosti, fenomenalnosti života.

Slobodni put — aktivno ga gledajući — od objektiviranog života čovjeka k osobi stvaralačkog kršćanstva upravo je put k ostvarenju autentične osobe Berdjajevljeva filozofiranja.

---

[196] F. Rüsche: *Zur Kritik und Bewertung des heutigen Existenzialismus* — Theologie und Glaube, str. 141.

[197] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 15; G. Gadamer: *Philosophisches Lesebuch* 3, str. 144—167; J. Paumen: *Raison et existence chez Karl Jaspers,* str. 9; M. Theunissen: *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard,* str. 118; J. Thyssen: *Jasper's Buch »Von der Wahrheit«* — Archiv für Philosophie, str. 217; A. Kusić: *Filozofsko-kršćanska problematika kod Karla Jaspersa,* str. 184—5.

[198] R. Simon: *Morale — philosophie de la conduite humaine,* str. 42.

Marcel ne mrzi refleksiju kojom može kao katolik dohvatiti smisao i unapređenje katoličkog života. Ipak je za njega u biti njegova filozofiranja s a s v i m s l o b o d n a odluka put kojim se ide s nadom do savršenog shvaćanja egzistence unutar katoličkog naziranja, kako sam tvrdi.

Instrumenat za uzbiljenje slobode

To su granične situacije do kojih dolazi neautentičan čovjek i u kojima stvara odluku za autentično uzbiljenje egzistence.

Tjeskobu *(anxietas),* koja može biti povezana s očajem *(užasom,* kako to radije naziva Berdjajev), svrstavamo među strasti (*passiones*), za koje Akvinac naglašuje da su više vezane na senzitivno teženje nego intelektualno.

Dakako da su povezane i s intelektom. Očaj *(desperatio)* i tjeskoba *(anxietas),* prema skolastičkoj razdiobi nazvani *passiones concupiscibiles,* razlikuju se od tuge *(tristitia)* i od straha *(timor),* koji se nazivaju *passiones irascibiles.*[199] Ti pojmovi ne znače kod naših autora isto. Oni to iznose individualno i nisu skloni racionalno specificirati svoj osjećaj tjeskobe ili očaja, iako su u analizi svojih doživljaja na to jednostavno prisiljeni. Sasvim je jasno da nam je — slijedeći njihov egzistencijalni dinamizam — teško odrediti njihove doživljaje tjeskobe i očaja (užasa) (passiones prema nazivu sv. Tome).

Ako bismo sa sv. Tomom postavili definiciju očaja: *motus a bono apprehenso ut arduum et impossibile adeptu,* onda bismo s obzirom na Kierkegaarda i Berdjajeva s jednom malom analogijom bili u približno istim granicama. Tjeskoba kod njih vodi do očaja i u stanju očaja oni shvaćaju nemogućnost ostvariti pravu slobodnu religioznost (Kierkegaard), jer se nalazi u stanju etičko-duševnog previranja, a to mu izgleda zatvoreno. Treba napraviti jednostavno skok iz takva stanja u religiozni stadij. U tim časovima ima egzistencijalna sloboda odigrati svoju ulogu, jednostavno — rekli bismo prema Kierkegaardovu filozofiranju — sloboda u etičkom stadiju nema svoje potpunosti i ona je okovana zakonima etike. S toga stanovišta je očaj bezizlazno stanje, a opet takvo preko kojeg nastupa proboj potpune, egzistencijalne slobode, kojom se dotiče religioznog, transcendentalnog stanja, a kojim dolazi do potpunog predanja Apsolutnome. To je izbor u kojem se i egzistirajući subjekt izabire, ali veoma opasan, jer u tjeskobnom doživljavanju implicira i mogućnost tragičnog izbora jer nema razumske orijentacije.

Slično gleda Berdjajev, čija je kritika s obzirom na strah, koji Kierkegaard unosi i miješa s tjeskobom koja prelazi u očaj, dobro uočena[200] u odnosu na teološko shvaćanje luteranskog naučavanja.

---

[199] *S. Th.* 1—2, q. 22, a. 3. »Passio magis est in appetitu sensitivo quam in intellectivo, qui dicitur voluntates; *De veritate* q. 26, a. 4c; Al Naber: *De philosophia existentiae,* str. 36; A. Fawzia: *Nietzsche et Kierkegaard* — Bulletin de la Société française de Philosophie, str. 121—22; usp. J. Kribl: *Racionalna psihologija,* str. 20.

[200] Kierkegaard: *Entweder — Oder* II, str. 206. 227.; Milica Bogdanović: *Sören Kierkegaard* — Savremenik, str. 275—278; Berdjajev: *O naznačenii čeloveka,* str. 188.

No ako sa sv. Tomom definiramo *timor* kao »animi deiectio ex malo apprehenso ut terribili et imminente, sed non vitabili«,[201] onda bismo više dali pravo Kierkegaardu, koji gotovo usvaja prema Berdjajevljevu opažanju ovu definiciju, nego Berdjajevu, koji govori o zaboravu na grijeh, izgubljenju straha i susretaju s Anđeoskom misli, koja oslobađa od straha.

I jedan i drugi upozorava na teškoću ako sloboda duha (egzistencijalna) ne pogodi.

Sve je vezano ne samo na senzitivni momenat već i na iracionalni, pa je nada egzistencijalnog odnosa: 1) ja s ništavilom svoga bića (neautentičan čovjek), 2) koji zbog toga doživljavam tjeskobu s prijetnjom očaja, i 3) izabirem sebe i svoj egzistencijalni smisao života veoma riskantno, jer može biti povezano s neuspjehom mjesto trijumfom, dobro primjećuje Jean Wahl.

Marcel svojom refleksijom gleda na otvorenost duše prema Bogu, prema transcendentalnom svijetu i zato on na očaj gleda posve negativno. Očaj nije za njega nikakva granična situacija kao kod Kierkegaarda ili Berdjajeva. On nema »skokovite sreće«, kao oni ili Jaspers, s tjeskobom i granicom očaja. Za njega je očaj bezizlazno stanje pesimista i negacija pravog bića. On je manje upravljen na gledanje bez refleksije. Njegova intuicija je prodor k tajni bića, ali na temelju refleksije, koja je neka orijentacija za intuiciju. On, međutim, ne doživljava »kompleks svoje vjere«, već s katoličkim nazorom na svijet živi od razumski temeljene vjere, koja ga ne vodi slučajno u bezizlazno stanje očaja gdje »srećom« nije zalutao, već koja mu u teškoćama života pokazuje put k nadi s kojom će posjedovati Boga.[202] S druge strane odbija pesimističko gledanje na očajno stanje života, na bezizlazno stanje, a on to naziva »objektivacijom« čovjekova bića, koje ne ide u svojim refleksijama do kraja: Mogli bismo reći da se Marcel u tom smislu susreće s poimanjem očaja sa svim našim autorima, s jednom razlikom: objektivacija je kod njega gledanje na život s nepotpunim refleksijama na biće čovjeka, koje refleksije ne uključuju u svom poimanju čovjeka do njegovih dubinskih komponenata — do nade u Boga, a kod ostalih autora je to filozofskim pretpostavkama i nemoguće, jer se sve odigrava na duševno-etičkom području (Kierkegaard, Berdjajev) ili u duhovnom, po Jaspersovoj terminologiji, a to znači upravo isto što i duševno-etičko kod prve dvojice, ili što i razum *(ratio)* u Kantovoj terminologiji, a za prvi i drugi slučaj je to uvijek nešto gdje egzistenca ne dolazi do izražaja svojom pravom slobodom. Stoga je objektivacija kod sve četvorice uvijek jedno pomanjkanje, koje treba prebroditi otvorenošću bića, koje je slobodno. U odnosu na vjeru i Boga Marcel to rješava poučen vjerom i u tim odnosima doživljava intuitivno snagu vjere odbijajući očaj; ostala trojica doživljuju očaj, koji ih na neki način upozorava da se imaju osvijestiti i kroz tjeskobu slobodno »skočiti« u egzistencijalni život. Tako

[201] Th. A., *De veritate* q. 26, a. 4c.
[202] J. Wahl: *Les philosophies de l'existence*, str. 87—88. P. Ricoeur: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, str. 223. M. K. Malhota: *Die Philosophie Karl Jaspers und die indische Philosophie* — Zeitschrift für philosophische Forschung in Verbindung mit der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, 1961, str. 363—373.

ih sloboda vodi u njihovu vjeru, gdje se susreću s Apsolutnim. Marcel sve rješava nadom u misterij čovjeka koji je sjedinjen s Bogom, protiv apstraktnih idealističkih filozofija, koje se hrane očajem jer nemaju povjerenja ni u što.[203] On dakle konkretizira čovjeka s povezanošću s Bogom, i to poučen refleksijom svoga uma, a doživljavajući to intuicijom svoga bića. Ima, dakle, sigurniji put od ostalih naših autora.

[203] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 45; Marcel: *Position et approches*, str. 68; *Journal métaphysique*, str. 120.

ŠESTO POGLAVLJE

RAZJAŠNJENJE NEKIH POJMOVA

Jedno pitanje

Egzistenca, auentični čovjek ne smije biti shvaćen nikakvim završnim oblikom čovjeka. Egzistenca nije nikakav supstancirani pojam. To je živi dinamizam. Nešto što ne ostaje omeđeno pojmovima, konceptualnim ogradama, već što se nalazi u stalnom metafizičkom djelovanju, »dokučivanju«.

Za nas je sada važno pitanje da li se doista kod toga djelovanja, kojim naši autori »dokučuju« egzistencu, treba dopustiti dvostruko duhovno djelovanje: duše i duha, razumsko i intuitivno, ili je to djelovanje intelekta. Da li je potrebno razlikovanje slobode volje i egzistencijalne slobode, odnosno slobode duha, ili se može sve svesti na jedan princip: razumsku dušu?

Interpretacija mišljenja

Duša je neka sredina u kompoziciji čovjekove egzistence: tijelo-duša-duh. Tijelo je materijalno, duh je spiritualni dinamizam, koji djeluje na dušu, preko koje se — kao nekog medija — ostvaruje potpunost čovjekove egzistence. Taj bi smisao odnosa mogli pripisati Kierkegaardu, Berdjajevu i Marcelu, no samo u prvom dijelu njegova *Metafizičkog dnevnika*, ali ne i u drugom. Razvoj je Marcelove filozofske misli istisnuo platonističko gledište odnosa duha i duše, koja bi bila više pasivno načelo, »materija« duha, odnosno neka vrsta materije duha. Troisfontaines primjećuje da je Marcel doživio svoju filozofsko-terminološku evoluciju s obzirom na poimanje duše. Konačno dušu shvaća jednako kao skolastička filozofija.[204]

Jaspers ne gleda na taj odnos kao Kierkegaard i Berdjajev, za koje je duša nešto drugotno u egzistencijalnom smislu, jer je duh onaj koji

[204] R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* I, str. 383—84.

svojim dinamizmom stvara ili: po kojem čovjek postaje egzistenca u aktualnom smislu. Duša, naime, za Jaspersa ima neko mitsko obilježje. U filozofskom izražavanju Jaspers bi je nazvao egzistencom, a to je upravo kod Kierkegaarda i Berdjajeva posao duha.

Za osvjetljenje: Jaspers razlikuje u odnosu na spoznaju: svijest, duh i egzistencu. Vezan je na Kanta... Svijest bi kod Jaspersa odgovarala Kantovu pojmu »svijest kao takva — *conscientia ut sic*« ili *intellectus* »*transcendentalis*«, koji je konstitutivan za objekte eksperimentalnog znanja.

Duh kod Jaspersa odgovara pojmu Kantova »razuma-ratio«. On je unifikativno djelovanje, posredstvom ideja općenitosti *(totalitatis)* nekako dan svijesti, koja tada može svesti sve na znanstveno jedinstvo; tako im daje jedinstveno značenje. Duh je, prema tome, nešto što pripada intramundanom svijetu, konceptualnoj, objektivnoj, kategorijalnoj spoznaji. Njegovo djelovanje pripada fenomenalnom svijetu, ametafizičkoj sferi ili području. Tu se nalazi čovjek, da tako kažemo, sa svojim djelovanjem u tehničko-industrijalnom ili etičko-političko-socijalnom životu.

To je Kantovo gledanje, koje preuzima Jaspers.

Ovaj svijet, kao što je već naglašeno, ima prijeći, transcendirati egzistenca sa svojom spoznajom.

Duša je, prema Jaspersu, inadekvatan, mitski termin za egzistencu, koja je u spoznajnom svijetu ona aktivna, intuitivno-volitivna koncentracija slobodne osobe, koja već pokušava realizirati svoju apsolutnu, vlastitu svrhu, koja joj se otkriva posredstvom onog dubokog iskustva koje upravo čovjeka uzdiže u njemu vlastiti metafizički red — transcendentalni red, kojim je iznad spoznajnog reda eksperimentalnih znanosti.

To je Jaspersov red ili sfera filozofske vjere, koja zamjenjuje kod oca egzistencijalizma — Kierkegaarda — teološku vjeru. To je i opet nasljedovanje Kanta. Slobodna osoba to traži — praktički razum — i tako se otvara i pristupa apsolutno metafizičkom svijetu.

Kierkegaard i Berdjajev ne slijede u tom smislu terminologiju Kanta, već više ono što je i Marcel u početku usvajao, a to je razlikovanje duše na koju duh djeluje.[205]

Duša pripada intelektualnom redu i ona spoznajno djeluje u smislu Jaspersove svijesti *(conscientia)* i duha *(ratio)*.

Mi bismo željeli pokazati da u čovjeku — pa i egzistencijalnom — nije potrebno razlikovanje, temeljeno na Platonu, između duše i duha, koje bi razlikovanje tražilo spoznajno djelovanje egzistencijalističkog čovjeka.

Ni Berdjajev ni Kierkegaard nemaju ništa protiv tvrdnje da je duša *substantia naturalis* — s obzirom na čovjeka i previše je naglašena misao da je *incompleta* — jer je ne samo po svojoj svrsi forma tijela, već je i po sebi *incompleta*, ukoliko treba (*inhaeret*) — egzistencijalistički gledajući — dobiti svoju perfekciju od duha.

[205] N. Herpin: *Les existentialismes* — Les dictionnaires du savoir moderne, Paris 1969, str. 161; Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 45.

Ta je misao upravo protivna skolastičko-aristotelskom gledanju na dušu (*anima, mens*), koja je posljednje, zadnje načelo racionalnog života. Kao takva je nešto supstancijalno, identična sama sa sobom, trajno ostajući takva kod različitih duševnih (psihičkih) djelovanja.

Naši autori i spiritualna supstancijalnost duše

Skolastička nauka Duša je spiritualna, različita od tijela, ali vezana s tijelom od početka ljudskog života i dok on traje. Ona je forma ljudskog života, njegov princip. Duša, ukoliko je nešto duhovno, razlikuje se svojim načinom od duha utoliko što je ona na poseban način nešto duhovno, nešto vlastito, jer je svojim početkom vezana na tijelo, dok se pod pojmom duha (anđeo) misli na duhovno u vlastitom i redovitom smislu kao na *formae separatae (irreceptae).*

Duša je spiritualna supstancija ukoliko je imaterijalna. Per identitatem — ona nije tijelo niti materija. S obzirom na unutrašnju neovisnost duša nije zavisna od tijela u svojoj egzistenciji ili supstanciji, ali je načinom svoga egzistiranja vezana na tijelo, odnosno jednim načinom svoga djelovanja.

... i naši autori Naši su autori svi svojevrsni spiritualisti i oni zastupaju spiritualnost duše na temelju spiritualnog — spoznajnog djelovanja. To nije problem iako dokazujemo: *Operatio sequitur esse* — dakle pod vidom *causae efficientis* — mislima sv. Tome. Djelovanje, naime, neke stvari pokazuje supstanciju ili bit samog djelovanja *(esse ipsius);* jer što god djeluje, djeluje po onomu što jest i djelovanje neke stvari potječe od naravi te stvari.[206] A misliti, htjeti nije materijalno djelovanje, već racionalno, duhovno ...

No sve djelovanje koje je vezano na dušu — dakle djelovanje spoznaje i htjenja — pripada racionalnom svijetu, ali to nije u potpunosti svijet egzistencijalnog subjekta. To je spoznaja koja pripada duši, ali time i izvjesnoj determiniranosti, tvrde Kierkegaard i Berdjajev, a i Jaspers, iako malo drugačijim načinom i terminologijom. To je spoznaja apstrakcije ili intelektualna spoznaja kao spoznaja moći supstancijalne duše. No to nije spoznaja duha, koji je neposredan, konkretan, bez apstrakcije — koji je intuitivan.

Sada nam je potrebno dokazati da razlika između duše (intelekta) i duha (intuicije) kao spoznajne moći nije potrebna za shvaćanje spoznajnog djelovanja. Ili: ono što se pripisuje u tom smislu duhu kao dinamizmu spoznajne konkretnosti, i n i j e n e š t o š t o n e p o s j e d u j e d u š a u pojedinim slučajevima.

---

[206] Th. A., *SCG* 79.

Duša — duh — supstancija

Protiv naših autora tvrdimo da je duša kao posljednje počelo s v a k o g s p o z n a j n o g života *substantia;* da za bilo koju spoznajnu akciju nije potreban duh, kao nešto različito od duše, kako to tvrde u smislu egzistencijalne spoznaje naši autori.

Tvrdnja da je duh kao spoznajna moć nešto različito od duše govori o borbi mišljenja, koje barem implicite sebi kontradicira ili donosi nepotrebni superabundans, koji vodi in infinitum. To možemo tvrditi za sve naše autore, ukoliko postavljaju takvu razliku.

Mi spoznajemo realnost psihičkih fenomena. To egzistencijalisti jednako tvrde kao i mi, ako ne i potencirano. Ako spoznajemo, onda i dopuštamo njihovu egzistenciju, jer samo po njima, po spoznaji da egzistiraju, zaključujemo na subjekt tih fenomena.

Ili se može ne dopustiti realnost psihičkih fenomena. Ako ne dopuštamo, onda niti možemo što tvrditi niti negirati, jer samo su oni početak od kojega polazimo k spoznaji principa. Ako se pak dopušta realnost ovih fenomena, kao što naši autori faktično dopuštaju, onda nemaju n i k a k a v d o s t a t a n r a z l o g koji bi opravdavao mišljenje koje n e g i r a s u p s t a n c i j a l n o s t duše, a to bi bilo isto što i negirati psihičke fenomene. Naime, ti psihički fenomeni koje naglašuju egzistencijalisti uopće, a naši autori posebno, ili tako egzistiraju u sebi da im nije potreban subjekt, na koji su vezani u svojoj egzistenciji, ili ne egzistiraju u sebi, već u drugome, tako da svojom egzistencijom traže toga drugoga, jedan drugi subjekt, na koji se oslanja njihova egzistencija.

Ova se dilema ne može negirati ako doista ne želimo tvrditi nešto kontradiktorno, jer su termini kojima je izražena postavljeni kontradiktorno oprečno.

No naši autori ne tvrde, s obzirom na egzistencijalno spoznatljivo, ni jedno ni drugo, nego nešto treće. Oni dopuštaju da je duša *(mens)* princip spoznaje, ali taj princip vrijedi samo unutar supstancijalnog svijeta, a ne na području duha, koji vodi egzistencijalnu spoznaju. Osobito to vrijedi za prvu dvojicu, a za Jaspersa s razlikom njegove terminologije.

Ako se, dakle, o d l u č u j e m z a d u h — kao nešto treće, što je, pitali bismo, zadnji princip duhovno-egzistencijalnih fenomena. Ne može li se jednako pitati: ili ti fenomeni postoje u sebi pa su isto što i duh, ili su proizašli od duha — tako se proces razlikovanja više egzistencijalno--spoznatljivog ili manje spoznatljivog može produljiti, postavljati in infinitum, pa se ne može naći *ratio sufficiens.* Ili će se doći do jednog bića koje ne treba drugo biće o kojem ovisi — naime do supstancije — u kojem naši egzistencijalisti ne mogu naći traženi razlog, ako doista ne dopuštaju supstanciju, koja je subjekt o kojem ovise psihički fenomeni.

Ako se, naime, uzme prvo: da ti egzistencijalni fenomeni egzistiraju u sebi, tada se ne može dopuštati dostatni razlog u egzistencijalističkom spoznajnom doživljavanju (mi bismo rekli, u njihovu sistemu, što oni odbacuju, iako se točno može vidjeti da ga svaki od njih ima): a) bilo zbog unutrašnje nemogućnostis tvari koja se tvrdi: postoje čini, a nema subjekta tih čina — no baš egzistencijalisti trpe od utvrđivanja subjekta koji to

čini, koji slobodom sve preuzima na sebe — dakle čini su spojeni sa subjektom; b) bilo zbog izvanjske nemogućnosti ili zbog pomanjkanja nečeg određenog za egzistiranje.

Drugim riječima: nedostaje: 1. ratio sufficiens »quae — koji«, 2. ratio sufficiens »cur — zašto«.

Pogledajmo:

Za 1. *Ratio sufficiens »quae«*, ili intrinsece: nemoguće je da takvi fenomeni egzistiraju u sebi. Ako su, naime, ti fenomeni ili psihičke akcije (spoznaje, volje) takva načina u egzistiranju da egzistiraju u sebi, kako se tvrdi, bit će, naime, isto tako supstancije; imaju ono što karakterizira supstanciju, ili ono što je dostatno ili što se traži za bit supstancije — substancije u sebi, *in se*.

To, međutim, u prvom redu izgleda kontradiktorno, kad se uzme u obzir sistem mišljenja naših autora, koji za eksplikaciju svojih psihičkih čina ne mogu dopustiti supstanciju. Nadalje, konkretno govoreći: ovo mišljenje da je duh nosilac svih čina i da se ne bi razlikovao od čina, izgleda posve apsurdno. Ne može se, naime, shvatiti da psihički čini stoje za sebe, egzistiraju za sebe (onda su supstancije); ako se govori o duhu koji je nosilac tih čina, onda je on druga supstancija *(superabundans)*, jer trajno ostaje kao počelo egzistencijalnog dinamizma, a kao takav se ne razlikuje od duše, niti je potreban kao druga substancija, dakle superabundans.

Prema tome tvrdimo da je duh pokretač egzistencijalnih psihičkih čina, ali on je isto što i supstancijalna duša, kako je to naučavao Aristotel i skolastika.

Za 2. Ne može se dati *ratio sufficiens »cur«*, ili razlog zašto ne bi egzistiralo nešto što određuje egzistenciju takvih fenomena koji se ne razlikuju od svog subjekta u času doživljavanja, kako tvrde naši autori, a što je duh ili duša — skolastički gledajući.

Naime, ti fenomeni nemaju razlog za svoju egzistenciju tako da se oni ne bi razlikovali od subjekta koji ih nosi, makar se u času egzistencijalnog doživljavanja i ne reflektira na to — oni su, naime, uvijek *entia contingentia* — nešto što ne egzistira nužno tako, i prema tome su vezani na svoj subjekt egzistiranja.

A taj subjekt egzistiranja sam ja, kojega sačinjava moj duh, tvrde Berdjajev i Kierkegaard, a Jaspers to naziva, kao što smo rekli, dušom u mitskom smislu. A ako tako stvar stoji, onda je taj duh upravo subjekt, nosilac, koji se ne stvara u isti čas kada fenomeni nastaju, već je on ono što u dotičnom času posebno doživljava fenomene egzistencijalnog zbivanja — nosilac je tih fenomena, tome nosiocu upravo pripada pojam supstancije — nečeg što trajno ostaje. Ništa ne mijenja na stvari što taj subjekt (duh) ima različitu poziciju kad doživljava duhovne fenomene egzistencijalnog zbivanja i opet kad reflektira na njih; različita je pozicija proživljavanja (različit psihički doživljaj) kad se intuitivno nešto doživljava od one pozicije kad se reflektira o poziciji intuitivnog doživljavanja, ali subjekt je u tim različitim pozicijama isti. To je moj »ja« temeljen na mojoj duši ili duhu.

Nema, dakle, dostatnog razloga da duh u egzistencijalističkom smislu ne bi bio supstancija identificirana s pojmom duše.

Duša — substantia permanens — velimo i kod egzistencijalista

Duša kao posljednji princip racionalnog života je *substantia permanens*. To nam moraju priznati — razumski gledajući, a ne sanjareći — naši autori.

Opet naglašujemo da gledamo u problem njihova egzistencijalnog doživljavanja, egzistencijalne spoznaje i slobode. Ovdje se dotičemo već usput spomenutog problema, koji ostaje zavit hotimičnom tamom kod naših egzistencijalista — a to je da se momenat doživljavanja ne smije identificirati s momentom refleksije o momentu ili trajnosti — pa ako hoćemo »ekstaze« egzistencijalnog doživljavanja. Jer, napokon, ako radimo bilo što — neki obični intelektualni posao — duhovna pozicija našeg subjekta, naše duše ili duha u identifikaciji s dušom, druga je kad intelektualno doživljavamo baš to djelovanje, a druga je kad reflektiramo o tom djelovanju. No jedan subjekt obavlja jedan i drugi »posao« — ja, moja duša *(mens, spiritus)* nosilac je i jednog i drugog.

Aktualizam sa subjektom ili bez subjekta

Ne bismo ovdje usvojili općenito naglašenu misao Zimmermanna: »Egzistencijalist smatra ..., da samo akti egzistiraju, tj. zastupa aktualizam ... Temeljna je, dakle, zabluda u tome što su egzistencijom nazvani sami voljni 'akti po sebi' ili razumski shvaćene supstancijalne esencije čovjeka u životnim relacijama — i to akti ukoliko su slobodni kao individualno autonomni ili bez razumske opće-važeće normiranosti.«[207] Ovo posljednje stoji, ali ne stoji da naši autori, a na te je, među ostalima, mislio Zimmermann, nemaju subjekta svojih akata, svoga djelovanja. Oni baš to potenciraju, no nespretno, jer ne žele govoriti o egzistencijalnoj refleksiji doživljavanja, koja »komada«, kako oni vele, subjekt od njegova egzistencijalnog doživljavanja. No taj subjekt postoji, štoviše, on je posebno naglašen. To je duh, to je moj »ja« svakog doživljaja. No to je karakteristika intuitivnog doživljavanja, koje se tim više razlikuje od refleksije koliko se intuitivno hoće prikazati više voljno-iracionalnim.

Naši autori, dakle, imaju subjekt svojih »akata«. To je individualni »ja«, kojega u doživljavanju ne žele razlikovati od doživljaja.

Nama je dokazati da refleksija upozorava na činjenicu da je taj »ja« uvijek isti, da je subjekt sa svojim zadnjim principom svoga djelovanja (dušom, duhom) isti, a znamo da se na nj može primijeniti pojam supstancije.

Sasvim je jasno da naši autori u ekspliciranju svojih egzistencijalnih čina razlikuju nekom spontanošću naravi, nekom intuitivnom sigurnošću:

1. Jedinstvo u bitnosti *(unitas in entitate)*, kojim jedinstvom se suponira da se jednom istom subjektu kao uzroku (oni, dakako, izbjegavaju

[207] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju*, str. 311—12.

riječ *uzrok* u egzistencijalnom doživljavanju, jer ga gledaju kantovski — previše usko) ili nosiocu pripisuju različiti simultani psihički čini; kod naših autora je to uvijek isti duh koji je različito aktualan, koji različito egzistencijalno uzbiljuje sebe, subjekt — iako nije svakog časa aktualno u uzbiljenju!

2. Jedinstvo ili kontinuitet subjekta u vremenu, koji kontinuitet pokazuje da jednom istom subjektu pridajemo distinktne i također različite sukcesivne akte.

3. Vlastitost toga subjekta ili distinkciju »toga svoga ja« od samih psihičkih akata i od drugih bića, koja distinkcija doista pokazuje da ono naše od tuđeg sjajno razlikujemo.

Takvo razlikovanje dokazuje permanenciju jednog subjekta koji sve to čini. Stoga kod egzistencijalnog doživljavanja zaključujemo na supstancijalnost duše, koja je kod spoznajnog, duhovnog (duševnog) doživljavanja uvijek ista.

Iza svega valja nam još dodati ispravan i valjan zaključak: svaka analiza i svako racionaliziranje razbija jedinstvo egzistencijalnog doživljaja. Mi ne kažemo da to nije istina, već samo tvrdimo da do našeg zaključka moraju i oni doći.

Jedno je pitanje intuitivne cjelovitosti, a drugo da li toj intuitivnoj cjelovitosti uvijek pripada isti subjekt, isti duh, ista duša. Jedan će se, naime, isti subjekt, »taj ego«, sjećati svega onoga što proživljava ili što je proživljavao, i razlikovat će se od drugih, a taj isti subjekt će razlikovati sebe kad govori o razlikovanju između intuitivno-egzistencijalnog doživljaja, u kojem (prema tvrdnji naših autora) nema razlike između čina i subjekta tih čina, i opet s druge strane kad on pravi tu razliku. Neposrednost doživljaja u intuiciji egzistencijalnog doživljavanja je spoznaja, zahvat volje jednog subjekta, koji je isti dok s puninom to doživljava i dok reflektira o tom doživljaju. Subjekt ostaje isti i u »punini« doživljaja i u »slabosti« refleksije. Tvrditi da to nije isti subjekt znači padati u nelogičnost, u iracionalizam, kojemu se naši autori i utječu. No o tom kasnije.

Egzistencijalisti idu »svojim putem«, izbjegavaju sistematsko obrazlaganje stvari — jer to već ne bi bila filozofija »posebne« egzistencije — no s naše strane tvrdimo samo to da njihovo gledanje s obzirom na doživljavanje egzistencijalnog subjekta pokazuje da je duša (duh) zadnji princip razumnog života i da je kao takva permanentna supstancija.[208]

[208] *PhSS* II, str. 603—4. Da je duša supstancija, i to permanentna, odbijaju među ostalima eksperimentalni psiholozi, čija se nauka običava nazivati u Njemačkoj »Theoria actualitatis animae«, u Francuskoj »Phaenomenalismus psychologicus«, a u Engleskoj »Doctrina associationis« — jednom riječju nauka o psihičkim aktima koji ne bi imali veze između sebe ili bilo kojeg supstrata, supstancijalnog subjekta tih akata. U tom smislu bi se i naši autori mogli nazvati aktualisti, ali oni i te koliko naglašuju svoj subjekt kao ontološku podlogu svoga djelovanja. Oni ne govore o činima koje bi nazvali nečim... već o subjektu koji neodvojeno doživljava te čine. Refleksija je obratna. Hume, Wundt, Ziehen, Ribot, W. James tumače svoju psihologiju bez duše, »Psychologia sine anima« — tako bismo nazvali proučavanje psihičkih pojava navedenih protivnika, i to u tom smislu što za njihovu psihologiju ne postoji uopće supstancijalna duša kao jedinstven nosilac svih psihičkih doživljaja. Na pitanje, dakle, što je ono *to ego*, koje stalno ostaje isto, koje doživljava i reflektira o proživljenim doga-

Mi ne možemo našim autorima nametnuti svoje dokaze, jer ih oni odbijaju a priori upravo zato jer su dokazi. Ali pokušajmo naći zajedničku spojnicu. Znamo: za egzistencijalističko filozofiranje senzitivno-konceptualna spoznaja stoji na periferiji. Ona prema našim, a i uopće prema egzistencijalistima, ne ulazi u područje filozofiranja. Ona ostaje unutar fenomenalne stvarnosti.

Astraktna, konceptualna spoznaja

S noetičkog stanovišta naši egzistencijalisti ne opovrgavaju vrijednost senzitivno-konceptualne spoznaje, samo je kategoriziraju kao nešto manje vrijedno, što ne može doći u obzir za metafizičko gledanje, stvaranje i zaključivanje.

Tomizam, oslanjajući se na Aristotela, promatra senzitivno stvari pred nama.[209] Iz toga što se osjetilima može opaziti, razumskim putem oduzima ono što ne spada na bit neke stvari. Tim putem razum dolazi do onog bitnog što ostaje kao temelj, esencija za svaku stvar ili, napokon, za svaku vrstu stvari. Konkretno gledajući na čovjeka: oduzima se sve ono što je pojedinačno kod mnogih ljudi: Petra, Pavla, Ivana..., a zaustavlja se na onom što je kod njih zajedničko i temelj toga da je Petar, Pavao, Ivan čovjek. Tako se došlo do pojma koji jednako vrijedi za sve. Kod čovjeka da je »animal rationale«. Taj je pojam općenit za sve ljude. On se može primijeniti na svakog čovjeka, a ne može se npr. primijeniti na to da je svaki čovjek žut ili bijel. No sigurno je da je taj opći pojam nešto što se može ne samo primijeniti na svakog čovjeka i što ga bitno razlikuje (svakog čovjeka) od svake druge stvari. Polazi se u senzitivno-

đajima, odgovaraju da je to jednostavno iluzija ili neka fikcija. Oni u svojoj psihologiji stoga tvrde da nije ispravno govoriti »ja mislim — ego cogito«, već jednostavno: »misli se — cogitatur«, jer tako ne dolazi do izražaja subjekt i njegovo djelovanje kao u »ja mislim«. Kod egzistencijalista je naglašena djelatnost, ali pogotovo subjekt, i ne bismo bez daljnjega aktualizam, kako je gore iznesen, pripisali našim autorima, iako s obzirom na supstancijalnost duha, odnosno duše kod Jaspersa, postoji izvjesna sličnost s aktualizmom. Toj neprecíznosti izražavanja prigovara Fabro i u odnosu na K. Rahnera: *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica* — Acta VII Congressus Thomistici Internationalis, str. 105—119.

[209] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju* (O egzistencijalizmu, str. 308—309): »Podsjetimo se ovdje na Platona i njegov ekstremni realizam! U pitanju su, naime, predmeti općih pojmova, napose o čovjeku. Mi pojmimo 'šta' je čovjek, njegovo štastvo ili bitnost, *esenciju* (najprije u širem smislu, po opaženim obilježjima, a zatim jasno i razgovijetno kao specifički određeni esenciju — 'razumska životinja' — po usporedbi s drugim bićima, i ta je esencija općenita ukoliko ne uključuje pojedinačno (individualno) različita obilježja (Petra, Pavla...). Ova opća esencija, po Platonovu shvaćanju, ne egzistira u individualno-zbiljskim (realnim) predmetima, nije konkretizirana (sraštena) s individualnim obilježjima, jer su ova promjenljiva, nestalna i pojedinačna, kao i sve što se u tjelesnom svijetu pojavljuje našim osjetilima. Polazeći s ove (Heraklitove) pretpostavke, Platon smatra da je esencija realna ili da egzistira kao nadsvjetska, nadosjetilna 'ideja', dok je pojedinačna egzistencija zapravo samo pojava poput sjene spram idejne esencije, gdje je boravak ljudske duše, što je povremeno u tijelu kao u svojem zatvoru. Pojedinac je, dakle, čovjekom ukoliko egzistira ili ukoliko je realan kao esencijalna općenitost u vječno 'idejnom carstvu'.«

-konceptualnoj spoznaji od konkretno-opažajnih stvarnosti do esencijalnih stvarnosti u svim slučajevima, u svim relacijama, odnosima, bez obzira na to što čovjek misli ili što bi htio.

Takvu spoznaju s čisto noetičkog stanovišta naši egzistencijalisti drže manje vrijednom spoznajom koja se može primijeniti samo u ametafizičkom shvaćanju stvarnosti. Ova spoznaja spada u fenomenalnu, pojavnu stvarnost, kako bi naglasio Kant, koji ima silno snažan utjecaj na mnoge egzistencijalistički usmjerene mislioce. Ta pojavna (fenomenalna) stvarnost vrijedi u ametafizičkom području: biološkom, prirodno-matematičkom i društvenom.

Intelekt, koji je sredstvo senzitivno-konceptualne spoznaje, po svojoj je naravi više ili manje utilitarističan; on ne bi bio teoretska sposobnost, spekulativno-reprezentativna za prikazivanje onoga što jest i što shvaća onakvim kakvo to jest.

Intelekt nije sposobnost koja bi bila upravljena jednoj stvari koju shvaća, kao *causa formalis*. Intelekt ne donosi spoznaju onoga što shvaća, onakvom kakvo je ono što shvaća. Već intelekt otkriva ono, donosi kao spoznaju ono što je nekako već preokrenuto. Intelekt ne djeluje kao čisto retrospektivna spoznaja. On je primarno, iako ne isključivo, jedna sposobnost za praktično djelovanje, osobito u tehničko-industrijskom i sociološkom zbivanju. Intelekt djeluje kao *causa finalis* u tom smislu da postavi za sve jedan zakon, nešto općenito što se ima primijeniti na sve relacije, odnose, u kojima čovjek djeluje. Stoga intelekt u organizaciji ljudskog života ima onu ulogu koju kod životinja obavlja biopsihološka određenost instinkta. Intelekt je u službi racionalizacije života sa svim njegovim međudruštvenim komponentama. Na sporednijim tračnicama ljudskih odnosa spoznaje djeluje intelekt. Ne shvaća realnost kakva jest u njezinoj potpunosti, već djelomično i isprekidano, nemetafizički. Konceptualna spoznaja je »objektivna« spoznaja u kantovskom smislu i bitno i isključivo spoznaja na području eksperimentalne kontrole. Ali ta je spoznaja ujedno i jedna priprava koja će omogućiti skok na metafizičku spoznaju, na intuitivnu spoznaju, misao je egzistencijalista.

Budući da svi egzistencijalisti redom više-manje prelaze preko vrijednosti načela uzročnosti, koje prelazi granice pojavnog svijeta, dakako da zaključuju da se konceptualno-pojmovna spoznaja nema smatrati metafizičkom. U tom i jest temelj zablude prema kojoj bi samo intuitivna spoznaja bila metafizička.

Intuicija Intuicija ili intuitivna spoznaja prava je spoznaja egzistencijalista. S njom je moguće dokučiti čistu realnost, zbilju, čistu istinu. Mogli bismo reći da je i n t u i c i j a k a o s p o s o b n o s t i n t e l e k t a — n e p o s r e d n a k o i n c i d e n c i j a i l i s i m p a t i j a č i t a v a č o v j e k a sa živom cjelovitošću realnosti. To je, rekao bi Bergson, instinktivno gledanje koje prodire u nutrinu bića. Život je ljudski trajna vrpca zbivanja koje proizlazi nekim nagonom iz čovjeka. Taj nagon je izraz života, njegovo otkrivanje. Intuicija je zapravo jedan životni nagon u spoznajnom smislu, koji otkriva svu istinu životnog zbivanja. U jednom času — intuitivno-zanosnog uzbuđenja — otkriva se potpuna istina, opaža se i vidi sve. Čas intuicije prelazi, prelazi i spoznaja, i svako opisivanje toga već nije ono izvorno, jer se to prenosi pojmovima, a onda kao spoznaja postaje manje vrijedno. Pod vidom spoznaje intuicija je savršena, apsolutna spoznaja. I to s obzirom na p s i h o l o š k i a k t, čin, zato jer je jednostavna, dana bez apstrakcije i analiza: s u b j e k t i v n o, jer ne samo da sve zahvaća jednim činom, već i zbog toga što joj je samo do spoznaje, a ne do iskorištavanja te spoznaje; o b j e k t i v n o, jer pribavlja, daje izvornu, originalnu zbilju (komad zlata) i vješto prilagođivanje, adaptaciju (sitan novac) toga zlata, te zbilje.[210]

Što se tiče samog objekta spoznaje, taj se zahvaća intuicijom bez bilo kakvog posredstva subjekta koji shvaća objekt, i to posredstva koje bi deformiralo zbilju izvorno datu.

U svojoj izvornoj punini, konkretnoj, ima intuitivna spoznaja svoju inkomunikabilnu vlastitost po svom živom postojanju i egzistencijalnoj zbilji. Zbog toga je intuicija i s obzirom na svoju vrijednost jednostavno apsolutna.

Ima li dodirnih točaka

Dva su, dakle, načina spoznaje, koji su posve različiti i u svakom pogledu i ne mogu se s obzirom na način spojiti. No moramo odmah naglasiti da nije jednako mišljenje svih egzistencijalista s obzirom na ovaj način ireduktibiliteta. Za nj kažu da je to ona unutarnja borba — ova, naime, opozicija spoznajâ — iz koje se rađa ta unutarnja borba kao ljudski nemir, a to je bitni dokaz egzistencijalizma za njegovim traganjem. Jedni gledaju na tu opoziciju skrajnje nespojivo, pa bismo za njih rekli da nisu samo aracionalisti, već antiracionalisti (Jaspers). Kod drugih je to shvaćanje ublaženo. Istina, ne dopuštaju svodljivost jedne spoznaje prema drugoj ili na drugu, ali se ipak u neku ruku intencijom predmetno dotiču (Kierkegaard). Razum traži neku spoznaju, ali je nikada ne dotiče, a intuicija ih dotiče, iako ne traga za njom. Tako Bergson[211] i Berdjajev. Marcel bi imao dodirnih točaka jedne i druge spoznaje, ali prvenstvo daje intuiciji.

[210] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 9: »Inde tota haec cognitio conceptualis characterisatur: 1) sua essentiali relativitate, in quantum non realitatem secundum esse in se, absolutum, sed adaptionem eius ad usus et exigentias vitae humanae comportat nec a fortiori secundum eius totietatem attingere vult, vel potest; inde 2) sua partialitate et fragmentarietate, in quantum conceptus est, sua natura, merus aspectus quidam rei, et quidem intra planum actionis sensibilis materialis possibilis, in quantum haec connotat extensum et fixum. Ideo eius objectum formale etiam restringitur ad aspectum physico-quantitativum realitatis.« H. Diem: *Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, str. 34—35; Isti: *Kierkegaard*, str. 11.

[211] O intuiciji vidi: Aleš Ušeničnik: *Izabrani spisi* VII, str. 309—312; Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 10—11. Ujedno navodi Bergsonovu misao iz *Évolution créatrice:* »Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que par elle-même elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct (intuition), seule les trouverait, mais il ne les cherchera jamais.« (Str. 164); P. Carcano: *Carattere e genesi del problema esistenzialismo* — Archivio di Filosofia, str. 84.

Iz ovoga je jasno da u spoznaji egzistencijalnog zbivanja primat ima intuicija, a drugotno značenje intelekt s konceptualnom spoznajom. Intuicija dotiče stvari apsolutno, dok intelekt — *conceptus* — ide jednom točnom odmjerenošću, preciznošću, i zbog toga stvari spoznaje neodređenom aplikacijom onoga što spoznaje.

Ovdje bi se prema tome logički nametao zaključak da spoznaja metafizičkim putem — to uostalom ide već od Kanta — pripada samo nekolicini ljudi koji imaju spoznaju intuicije, koja je kod Kanta naglašena kao praktični razum ili volja, a kod suvremenih — naših — egzistencijalista kao »vjera«. Oni koji se služe razumskim zaključivanjem bili bi isključeni od metafizičke spoznaje transcendentalnog bića, o kojemu ovisi sav egzistencijalizam nematerijalistički i teistički orijentiran. Neki autori navode petovrsno razlikovanje intuicije, koja je dakako spoznaja i pripada racionalnom subjektu.[212]

Intuicija bi bila, kako smo naglasili, u bilo kojoj od pet navedenih vrsta neposredna koincidencija sa zbiljom kakva ona jest, ili simpatija cijelog bića čovjekova sa živom cjelovitom zbiljom. No pitanje je, sigurno važno i odlučujuće, odakle ta simpatija. Ako se usporedi sa senzitivno-konceptualno-apstraktnom spoznajom, možemo doći do zaključka da, kao što svatko razmišljajući dolazi do spoznaje o jasnoći Nadosjetnog bića — da bi, analogno tome, do takve konstatacije i kroz slične putove kao u

---

[212] *PhSS* II, str. 644—45. Može li se intuicija pripisati racionalnom subjektu ili ona pripada jednoj iracionalnosti egzistencijalnog doživljavanja? To je pitanje koje bi u odnosu na naše autore trebalo donekle osvijetliti naše stanovište. Intuicija — reklo bi se: vizija uopće — jednostavni je prodor spoznavajućeg subjekta (*mentis cognoscentis*) na objekt koji se spoznajnom subjektu neposredno daje. — Moderni, suvremeni filozofi i psiholozi, s obzirom na različitost neposrednosti naravnog (spoznajnog) dara, različito i određuju intuiciju. Ipak bismo sve mogli svesti na petovrsno gledanje: 1. U najstrožem smislu uzima se intuicija kao spoznaja prisutnog predmeta bez bilo kakvog postavljenog sredstva, također bez medija (sredstva), koji se u sebi ne spoznaje, kao da je utisnuta slika (*species expressa*) koja intelekt oplođuje spoznajom. 2. U najstrožem, ali vlastitom smislu intuicija se ponajčešće kao spoznajni akt suprotstavlja apstraktnoj spoznaji, koja se stječe intelektom po apstrakciji neke slike iz osjetilnog svijeta ili spoznaje intelekta više-manje povezane s iskustvom. 3. Intuicija se naziva bilo koja neposredna spoznaja objekta, jer neposredno isključuje samo drugu neposrednu spoznaju. Ili: u tom se smislu intuicijom naziva svaka spoznaja do koje se ne dolazi racionativnim spoznavajućim putem. 4. Imenom intuicije označuje se shvaćanje nekog odnosa koji iznenada, i bez nekog neposredno prethodnog misaono-spoznavajućeg djelovanja, iskrsne, pojavi se u intelektu. To je npr. inspiracija, kao iznenadna spoznaja koja, izgleda, dolazi izvana zbog toga što se ne pokazuje koneksija s prethodnim psihičkim djelovanjem, možda nespoznatljivim. 5. Napokon, intuiciju pogrešno shvaćaju oni koji je dopuštaju, ali je nazivaju instinktom ili emocionalnošću, koja bi prema njihovu shvaćanju bila neovisna od spoznaje. Ova prema tome ne bi bila spoznajno djelovanje, već čista emocija ili sentimenat (*sentimentum*) ili čisti iracionalni impuls prema nečemu. Iracionalna intuicija ili nespoznatljiva — tako, naime, gledana — čisti je *mentis figmentum*, koji treba posve zabaciti. Protivi se, naime, terminološki: intuicija — neposredna spoznaja, koja nije spoznatljiva. Sentimentum ili emocija je nešto — bilo psihološki bilo ontološki — neodvojivo i od spoznaje i od teženja (djelovanja volje), od kojih je emocija samo jedan način. Jednako tako instinkt ne može biti odvojiv od spoznaje. — G. Siewerth: *Die Freiheit und das Gute*, str. 43.

apstraktnoj spoznaji dolazili i intuicijom do jednakih zaključaka. Istina, kod nematerijalistički orijentiranih egzistencijalista dolazi se do »vjere« u transcendentalno biće, ali kod njih su putovi često veoma različiti. Stoga je potrebno upozoriti da kod njih intuicija ima značaj naravnog dara, koji dar (*indoles*) kasnije poprima utjecaj znanstvenog i životnog odgoja, te i ta intuicija, koja je naravni dar, poprima utjecajni karakter. Čisto je drugačiji put intuicije, uzmimo, kod Kierkegaarda od onoga što ga ima Berdjajev ili Jaspers. Kad bi ti naravni darovi bili jednakim načinom upravljani, bili bi i više jednaki rezultati. Naši bi autori više ili manje bili skloni intuiciji pete vrste, koja je sigurno neposredna spoznaja i pripada njihovu »ja«, ali za koju su skloni reći da je ne samo aracionalna (Kierkegaard, Marcel) već i iracionalna (Berdjajev, Jaspers) i označili bi je imenom emocije ili sentimenta. No neposredna spoznaja (intuicija) koja ne bi bila spoznatljiva kontradikcija je i čisti figmentum (izmišljotina) mišljenja. No ne kontradicira njihovo mišljenje i izlaganje s tim da je njihova intuicija doista temeljena na emociji (čuvstvu) ili sentimentu.

Osvijetlimo stvar sa sentimentom

Ovdje se *sentimentum* ima shvatiti u smislu *emotio, affectio,* kojim se hoće naglasiti zbilja čuvstveno-psihičkog života. Kod svih naših autora je to naglašeno, a osobito kod Berdjajeva, koji se često puta vraća na tvrdnju da je ta strana čovjekova života zanemarena.[213]

Sentimentum bismo definirali prema Palmesu: To je način fundamentalnog suznanja (svijest = *conscientia fundamentalis*) čitave psihičke aktivnosti, koji se način razlikuje od te psihičke aktivnosti, a koja psihička aktivnost ne proizlazi samo spoznajom i težnjom, već je povezana s čitavom naravi, s posebnim darom (*indoles peculiaris*). Tu, dakako, dolazi u obzir i aktivna dispozicija subjekta koji proizvodi psihičku aktivnost. Subjekt ima u sebi psihičku aktivnost, prima je, ali se ujedno time i mijenja, jer taj isti subjekt doživljava jedno iskustvo s kojim je i povezano fundamentalno suznanje upravo po psihičkoj aktivnosti.

Ovdje je potrebno naglasiti staro pravilo: što god se prima, prima se prema načinu onoga koji prima! Tako udarac maljem u rasječeno drvo može biti po svojoj jakosti jednak udarcu u stablo. Ali će biti drugačiji efekat. Jednako je tako i u psihičkom smislu. Različiti efekat, djelovanje ima nešto u dotičnom subjektu od jednakog djelovanja u drugom subjektu zbog organske konstitucije i temperamenta dotičnog subjekta, a sve je to uvjetovano osobnošću i karakterom, kulturom i odgojem, prema različitom stanju psihičke aktualnosti, i opet sve to zbog mnogih uzroka nije uvijek isto. Tako se nešto prije sviđalo, a poslije ne, i obratno. Nešto zavisi od objekta, ali i od naravnog dara, kao i od dispozicije subjekta koji spoznaje i hoće.

---

[213] Berdjajev: *O naznačenii čeloveka*, str. 184—87.

Za sentimentum velimo da je, kad ga želimo ontološki odrediti, fizički način fundamentalnog suznanja totalne psihičke aktivnosti, od koje se realno razlikuje.[214]

Sentimentum nema nikakve aktivne potencije koja bi bila različita od spoznajne moći i moći teženja — dakle od spoznaje intelekta i težnje volje, kao što to naši autori hoće protumačiti duhom, koji je nešto treće od duše kao permanentne supstancije, koja se u svom djelovanju služi spoznajom intelekta i težnjom volje.

Čuvstvo je, prema tome, način fundamentalnog suznanja psihičke aktivnosti i s obzirom na egzistenciju i djelovanje. Tvrdimo da fundamentalno suznanje uvijek ovisi od istih uzroka od kojih proizlazi i spoznaja i težnja, a čuvstvo je samo način toga fundamentalnog suznanja. No jer fundamentalno suznanje spoznaje i težnje obuzima neki subjekt na jedan ili drugi način (ugodno ili neugodno, rado ili nerado, kako napokon ekscitira ovaj ili onaj način fundamentalnog suznanja), ne može se to obuzimanje eksplicirati po samim aktivnim moćima spoznanja i teženja, i zbog toga treba tražiti nešto dublje, što ipak nije neka aktivna moć sentimenta.

Naime, za to da se fundamentalno suznanje psihičke aktivnosti proizvodi i jednostavno da ono egzistira, nije potrebna nikakva posebna aktivna moć različita od moći spoznaje i težnje. Jednako tako za ekspliciranje pojave onih djelovanja koja su u povezanosti s egzistencijom različitih načina fundamentalnog suznanja (jednostavno rečeno različitih čuvstava) nije potrebna nikakva moć osim moći spoznaje i težnje. Različiti, naime, načini onih djelovanja koja opskrbljuju fundamentalno suznanje nisu ovisni u uzročnom smislu *(causaliter)* samo od aktivnosti spoznaje i težnje, već također od materijalnog uzroka, koji je pasivan, a taj je vezan na narav, dar *(indoles),* na aktualno stanje subjekta koji ta djelovanja prima i svjesno prokušava. Tako se subjekt mijenja i postaje druga »materijalna« podloga i stoga nije u vlastitom smislu *causa efficiens,* već samo *causa materialis* fundamentalnog suznanja i njegova načina, u čemu i stoji sentimentum

A ova podloga subjekta, koja je proizvedena, da se tako izrazimo, različitim spoznajama, naturalnim orijentacijama — habitualnim i nadolaznim — sposobnost je sentimenta (čuvstva) i, može se reći, moć za osjećanje u nevlastitom smislu, dakle nije nikakva aktivna moć, već pasivna.

Sentimentum, prema tome, nije *actio,* već *passio* ili *affectio* (stanje), kojim stanjem djeluje razumni subjekt.

Tako se sentimentum (čuvstvo) ne bi identificiralo s tendencijom, pa ni specijalnom ili, late dictum, kako su mislili stariji skolastici zajedno s Aristotelom (a i neki novi autori), a niti se može poistovjetiti sa spoznajom, kako misle Stumpf, Ziehen, Locke i drugi.[215]

---

[214] *PhSS* II, str. 564. »Modus physicus definiri potest cum Lossada: 'Realis et ultima determinatio condistinctae a se indifferentiae ad aliquam denominationem rei existentis propriam.'« (Cursus philosophicus 1883, t. 10, p. 187, n. 21).

[215] Isto, str. 566.

Sentimentum i sloboda

Djelovanje slobode naših autora svakako je vezano na sentimentum njihova života, njihova bića. Oni odbijaju slobodu *(volitio)* u okviru volje, ali naglašuju slobodu egzistence, koja ne bi bila vezana na volju, već na duh, odnosno, kod Jaspersa, na dušu u mitskom smislu. To razlikovanje, vidjeli smo, nije potrebno, jer se sve može tumačiti permanentnom supstancijom duše, odnosno duha, kod istog počela. Kako to vrijedi za razumno djelovanje duše (*intellectus*), tako vrijedi i za slobodno djelovanje *(voluntas).*[216]

U odnosu na egzistencijalnu slobodu naših autora, koja je više naglašena od razumnog elementa kad se reflektira na egzistencijalni doživljaj, možemo reći da je egzistencijalna sloboda uvijek *immunitas* (oslobođenje) od bilo kakve prisile izvana nametnute. Drugim riječima: od fizičke ili moralne, ali nije slobodna od unutarnje nužde u okviru koje sloboda ide prema uzbiljenju egzistence.

U tom se uzbiljenju egzistence i očituje stav prema Najvećem Dobru. Egzistenca, koja se izabire egzistencijalnom slobodom, za razliku od izabiranja u običnom životu, ima svoj nužni odnos prema Vrhovnoj Vrijednosti, prema Bogu. To je odnos u kojem se pokazuje različiti stav pojedinca u smislu jedne otvorenosti prema Najvećoj Istini, prema Najvećem Dobru.

Sasvim je jasno — to je i skolastički princip — da volja (sloboda) može uspješno djelovati na ostale moći duše, bilo neposredno bilo posredno. To djelovanje može biti u tom da volja intelektu jednostavno naređuje, bilo despotski ono što je evidentno da treba činiti, bilo na blaži način, kad, naime, intelekt u svom djelovanju zavisi od djelovanja fantazije.[217]

Zapovijed volje (slobode) veoma je naglašena kod naših autora u njihovu filozofskom doživljavanju. Jasno je da je to uvjetovano »sentimen-

---

[216] No ukoliko ipak pogledamo egzistencijalni doživljaj naših autora, koji se ne da u sebi dijeliti, ali koji možemo refleksijom registrirati, zaključujemo: posljednje počelo egzistencijalne slobode (*principium quod* kod slobodne volje) jest duh, koji zbilja hoće, ili, kod Jaspersa, to je egzistenca u smislu duše. Ako se taj princip shvaća na način supozita, onda se on kod naših autora zove individuum, osoba, samstvo. Napomenimo da kod Marcela duh ima značenje duše u skolastičkom smislu, no na koncu njegova filozofiranja — evolucija! Bliže počelo bila bi kod naših autora egzistencijalna sloboda, što bi odgovaralo slobodnoj volji u skolastičkom smislu, no uz naglašenost da je ta egzistencijalna sloboda duh, odnosno egzistenca (Jaspers). — Formalni predmet volje je, prema sv. Tomi, dobro pod općim vidom, a formalni predmet egzistencijalne slobode je doživljena egzistenca. To bi bilo najviše dobro ili još bolje, skotistički gledajući: biće u čitavoj svojoj širini, a to je upravo egzistenca, koja u sebi doživljava i Transcendencu. — *Objectum adaequatum* volje je sve što volja želi, *objectum adaequatum* egzistencijalne slobode je životna situacija, sve ono čime je individuum, osoba u svijetu okružena. Proporcionalni objekt volje je duhovno dobro, ali u senzibilnom biću intelektualno shvaćenom, a za egzistencijalnu slobodu je proporcionalni objekt sve što egzistenca shvaća dobrim.

[217] Th. A., *S. Th.* 1, 82, 4 ad 1; J. Gredt: *Elementa philosophiae aristotelicae-scholasticae* I, str. 524—26; J. Kribl: *Berdjajevljeva egzistencijalna filozofija* — Bogoslovska smotra, 1967, str. 291.

tom« njihova bića, njihova »ja«, a opet tako da se u neposrednosti duhovnog djelovanja kod egzistencijalnog doživljavanja to ne razlikuje.

Da naši autori više naglašuju djelovanje slobode (volje) u svom neposrednom doživljavanju, dolazi i odatle što su vezani na savršenije djelovanje volje u nekom vidu od manje savršenog djelovanja intelekta, dakako, ne općenito uzevši, već opet pod izvjesnim vidom. Oni kao voluntaristi na tom inzistiraju. Mi bismo to eksplicirali: formalni objekt volje (dobro) savršeniji je od formalnog objekta razuma, intelekta *(ens verum)*, a formalni objekt volje je dobro u naravi stvari, a ne samo *intentionaliter*.

Duša je, prema svetom Tomi, dinamična, supstancijalna jezgra iz koje proizlaze sve moći čovjekove duše i sva životna uzbiljenja; ona djeluje po čitavoj svojoj biti u svim svojim moćima, ali nije u njima čitavom svojom snagom *(secundum totam virtutem)*, što znači da su sve te raznolike duševne moći među sobom dinamički povezane i isprepletene.[218] U toj isprepletenosti duševnih moći osobito je naglašena kod naših autora moć volje, koja dominira u njihovu filozofskom doživljavanju, no koja i prima previše apsolutni karakter i zanemaruje djelovanje intelekta proglašujući spoznaju iracionalnom, instinktivnom.

U egzistencijalnom doživljavanju bi tako kod naših autora volja, odnosno sloboda, imala ne samo uvjetni već čak uzročni značaj s obzirom na spoznaju, na egzistencijalni doživljaj, koji tako ostaje »individualan«, ali i pogrešan s obzirom na spoznajnu komponentu.

Ovdje je svakako potencirana uloga volje, odnosno slobode, u tom smislu što je egzistencijalisti ne naglašuju samo u okviru toga da volja potiče intelekt u nejasnim slučajevima, kad ovaj ostaje neodlučan pred različitim mogućnostima, ili onda kad bi čovjek morao iz sebe, iz svog srca krepošću moralnog života ukloniti zapreke razornih strasti koje sprečavaju doći do istine. Možda je naglašeni »ja« vlastitog filozofiranja upravo ta zapreka uz neprihvaćanje onoga »izvana nametnutog«. Zato ono što oni implicitno doživljavaju ne dolazi do razumske jasnoće, jer će uvijek vrijediti dobro opaženo: »Zaželimo li, međutim, to implicitno blago pojmovno eksplicirati, naša će nespretnost, površnost, želja za originalnošću ili pak tupa povodljivost za tuđim primjerom, ako ne i zla volja, zasjeniti u mnogočemu izvornu bistrinu i jasnoću misli.«[219] Ako to ne zaželimo, stvari će ostati još tamnije, što bismo mogli reći u mnogom slučaju i kod naših autora, umanjivši to za Marcela, koji se svojski trudio da svoju slobodu valjano uključi u svoju metafiziku, iako u njoj ne ide uobičajenim putem objektivne spoznaje.

Posebno o Marcelu

P. Prini u tom smislu iznosi svoje mišljenje na temelju Marcelova filozofiranja: Metafizika je kao logika slobode. To bi upućivalo na voluntarizam, ali »Ja vjerujem«, »Ja egzistiram« ima se uzeti kao participacija koja temelji relaciju subjekta i koju treba promatrati kao ogradu koja subjekt čuva da ne padne u ne-biti. Ova ograda, koja je fundirana na vjeri, ne donosi takvu sigurnost kao evidencija u aristotelovskom smislu, ali se sada konstituira čas slobode koji ima u tom pravcu djelovati. Recipročna solidarnost egzistence (Ja egzistiram) i vjere (Ja vjerujem) kod Marcela ne pokazuje ekscesa, već je njegov *liberum arbitrium* u augustinskom smislu potpuno disponiranje u suradnji s milošću.

Tako Marcelova misao iz *Metafizičkog dnevnika:* »Čin kojim ja zamišljam slobodu jest sam čin kojim se sloboda konstituira« miriši na imanentizam, ali je na mjestu Prinijeva misao, koja je izražena u kasnijim Marcelovim djelima, da je, naime, slobodna konstitucija misli spiritualna dijalektika gdje su intelekt, sentiment i volja recipročno implicirani u biću tako da se povezuje čitav subjekt s totalitetom koji me zahvaća i prožimlje, a to je baš preko vjere spoznata transcendentnost. U tom smislu se aspirira na istinu platonističke maksime: susresti se s istinom »s posve čitavom dušom«.

Dakako da je u tom vidu potrebna askeza, koja će nas voditi egzistenciji, vjeri, kojom ćemo izbjeći *»L'esprit de l'avoir«*, što u Marcelovim mislima znači ostati valjano u recipročnosti intelekta, sentimenta i volje, koje prožimlje transcendentalna stvarnost, koju on doživljava kao poziv nečega što stoji na dnu njega, ali što nije on, a opet je to nešto intimnije u njemu i od njega samoga.[220]

Ovaj poziv ne bi bio moguć u ontološkom misteriju da se ne radi o Apsolutnom, koje nas nadilazi i obavija, a mi se nalazimo ili mi participiramo na njemu.

Sigurno je odnos između refleksije i intuicije, koja uključuje reciprocitet intelekta, sentimenta i volje (slobode) u susretaju s istinom u ontološkoj afirmaciji, jedna od najopskurnijih točaka u filozofiji G. Marcela, gdje promatrač može opaziti naklonost prema nekom misticizmu, razumski neopravdanom fideizmu nasuprot objektivizmu, ali Prini nadovezuje: »Ne vjerujem da bi ova interpretacija bila vjerna duhu koji informira metafiziku G. Marcela.«[221]

»Treba ipak odmah precizirati da ovaj način dijalektično fundamentalan, na kojem se temelji racionalno opravdanje marcelovske ontologije, dok sam naviješta vrijedni supstancijalni proces, niti tu ontologiju potvrđuje, a niti je poništava ili iscrpljuje u jednom čisto apstraktnom ritmu.«[222] Tako bi sloboda u Marcelovoj egzistencijalnoj filozofiji ostala u granicama objektivnog opravdanja — barem uključivo — i dakako povezana s milošću vjere, koja osigurava to objektivno opravdanje.

[218] T. A., *S. Th.* 1. 77, 1 ad 1; 1, 16, 4 ad 1.
[219] T. A., *S. Th.* 1—2, 58. 5 ad 3; V. Kircher: *Die Freiheit des körperbundenen Willens*, str. 13—15; J. Ćurić: *Blondelov stav pred apologetskim problemom*, str. 188.

[220] P. Prini: *Gabriel Marcel et La méthodologie de l'Invérifiable*, str. 73—86; Marcel: *Du refus à l'invocation*, str. 40; *Journal métaphysique*, str. 32.
[221] P. Prini: Isto, str. 83—84.
[222] I. Mancini: *Sistema e ontologia in G. Marcel* — Rivista di filosofia neoscolastica, str. 642—661.

SEDMO POGLAVLJE

EGZISTENCA — SKOLASTIČKA ANALIZA

Općenito

Naši autori imaju u svojoj filozofiji svoje načelo: dinamički osvjetljivati i poticati egzistenciju — u tom se sastoji egzistencija — koja ni u jednom momentu ne može biti gledana ili dokučena konceptualnom spoznajom. Taj »uspjeh« bi, prema autorima, bio ujedno pad njihova gledanja na to osvjetljivanje, podizanje, na dinamizam, u kojem se egzistenca uzbiljuje.

Mi bismo mogli reći: Samstvo kod Kierkegaarda i Jaspersa, Osoba kod Berdjajeva, Misterij kod Marcela ima značenje u smislu supstancijalnog dinamizma egzistencije, kako ih autori shvaćaju, a ta je per identitatem u skolastičkom shvaćanju konkretna vježba (dinamizam) egzistencijalnog djelovanja čovjeka.[223]

Negativni aspekt

Egzistenca, prema tome, nije ni stvar, ni osoba, ni okolnosti, koje bi bile objektivno spoznatljive, konceptualno uokvirene. Egzistenca nije nešto što se može svesti na »sensus communis«. Ona nije vlastiti »ja«, ukoliko je on objekt psihologije. Svi navedeni slučajevi samo su površinski pokrivač stvarnosti, koju intelekt upoznaje po manifestacijama, po fenomenalnosti, koja se daje upoznati. No intelekt jednako tako spoznaje relativnost, djelomičnost stvarnosti. Intelekt ujedno naslućuje da iznad te djelomičnosti postoji nešto drugo što nije relativno niti djelomično. Nažalost, jednako bi — prema našim autorima — intelekt uviđao i nesposobnost da bi spoznao ili nekim granicama odredio to nešto drugo. Tako, tvrde naši autori, intelekt s konceptualnom sposobnošću ostavlja slobodno mjesto

[223] Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, str. 318—320; A. Žarković: *S. Kierkegaard, otac egzistencijalizma* — Mogućnosti, str. 774.

za spoznaju dublje, apsolutne realnosti. Cijela ta spoznaja svodi se kod naših autora na tipičnu nauku »doctae ignorantiae«, kako dobro opaža Al Naber.[224]

Pozitivno

U tom je smislu — prema opažanju naših autora — egzistenca nešto najviše, neposredno, povezano s nama i prisutno. U toj neposrednosti i prisutnosti se iskuse najdublji korijeni našeg bića. Egzistenca je nešto pomoću čega se iskusi jednostavno ono neodvojivo i nepriopćivo u našem slobodnom izboru, u mogućnosti, u našoj aktivnoj slobodnoj odluci. U toj odluci čovjek—individuum stalno odlučuje, i to neuvjetovano, sve dublje i dublje *de suo esse*. Sa slobodnom odlukom se odigrava »prelaženje samoga sebe«. Egzistenca je moja sloboda odlučivanja u činu *(in actu)*. Ona ne trpi nikakvog razlikovanja između onoga koji nešto opaža, konstatira, i onoga koji konstatira, kao ni onoga čime se konstatira. Razlikovanje u smislu: opažam, shvaćam da ja sada mislim, i to o mom mišljenju, o mom životu, ne pokazuje prave egzistence. To je samo konceptualno raskomadano ono što bismo mogli označiti riječima: »u odlučivanju sam« — ili u jednom istom doživljajnom činu: odlučujem, hoću — dakle jesam. Time se naši autori približuju Descartesovoj: Mislim, dakle jesam!

Glavno pitanje

U tom samom živom odlučnom iskustvu je glavno, temeljno pitanje za novu filozofiju: da li je i gdje je moguće dotaknuti moj *originalni esse*, kad se nalazimo u svakom području unutar konceptualne »dogmatizacije«, i to dotaknuti tako da bi se isključila svaka sumnja.

Sumnju autori isključuju konkretnim činom vlastitog iskustva. Sloboda je, vele oni, svakom toliko vlastito sigurna da se sumnja, koja dolazi kao pitanje u objektivno-apstraktnom redu, u konkretnom iskustvu ne može opaziti, ona je isključena. A u svojoj slobodi traženja toga originalnog *esse* pojavljuje se ona stara, koju preuzimaju naši autori: »Non me quaereres, si non jam aliquo modo me invenisses.« Ne može slijepac govoriti o bojama, jer ne vidi, a isto tako ni čovjek o slobodi ako je nema. Ne može slobodom tražiti *originale esse* ako ga ne osjeća.[225]

Kad se eksperijencija egzistencijalista u smislu njihova čina egzistencije hoće konceptualno odrediti, oni odmah stavljaju veliki »kineski zid«: egzistencijalna sloboda ili onaj neuvjetovani izvor odluke ostaje jednostav-

[224] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 20.

[225] H. Riefstahl: *Gegenwart und Unsterblichkeit* — Philosophischer Literaturzeiger, str. 18—22; F. M. Rintelen: *Existenzphilosophie* — *Philosophie des Abendlandes oder Philosophie seines Unterganges* — Theologie und Glaube, str. 1—5; V. Melchiorre: *Dialettica della libertà* — Rivista di filosofia neoscolastica, str. 261—276.

no neshvatljiv za konceptualno spoznanje. Ne može se definirati esencija slobode, to ne bi vrijedilo niti bi jednako tako vrijedilo dokazivati činjenicu slobode.

Prema tome zaključujemo da sloboda — razumski gledajući — ostaje opskurna, i zbog toga što je opskuran temelj, ostaje opskurno i sve što je na temelju građeno: egzistenca i sva njezina upravljenost, sve njezine težnje... To nam sugerira osjećanje, ali i neodređivanje slobode naših autora.

No naši autori govore baš naprotiv, da sloboda pod mnogim vidovima nosi sa sobom mnogostruko svjetlo i tako duboku i plodnu sigurnost.

Za ilustraciju: Racionalna metafizika tvrdi da se sloboda očituje u *liberum arbitrium*. U različitim situacijama, činjenicama i mogućnostima prvo se odvija naša orijentacija u svijetu, a drugo: za tu orijentaciju mi imamo već određenu skalu valorizacije, pravilo vrijednosti, koje po sebi ne dozvoljava slijepo uzimati ili *ad libitum* birati. Može izbor biti *ad libitum*, ali nije vrednovanje toga izbora kako se kome prohtije.

Naši autori neće unaprednog određenja, već tvrde da je jedna originalna, izvorna otvorenost u samoj konkretnosti proživljavanja takvog karaktera da sigurno oglašuje nosiocu egzistence što treba činiti u cjelovitosti životnog proživljavanja. To je otvoreni »život«, a ne zatvoreni Descartesov *cogito*, koji nije imao ništa sa životom.

Tako bi filozofi egzistencijalizma preko izvorne egzistencijalne otvorenosti, što bismo nazvali »gnozeološkim« realizmom, htjeli nužno slobodno »izabirati« — još bolje: doživljavati valoriziranje života.

Valoriziranje života je, dakako, skroz subjektivno. No ne u tom smislu da bi subjektivitet bio univerzalnog karaktera, već je ono kod trojice naših autora sasvim individualnog karaktera, dok se kod Marcela opaža povezanost individualnog s univerzalnim.

Možda je karakter takvog načina valoriziranja veoma uočljiv u ocjeni fanatizma kod naših egzistencijalista: svi se slažu u tome da je fanatizam izvjesna zatvorenost prema potpunoj, cjelovitoj istini, ali se baš u različitosti njihovih stavova opaža da svojom slobodom ostaju individualno svoji, a ne univerzalno otvoreni, a takva im je onda vrijednost vrednovanja.

Realizacija otvorenosti (s kojom je povezano valoriziranje) ima se provesti u ovom svijetu. Tu treba biti pokazana ona izvorna otvorenost. Zašto to s našim autorima naglašujemo? Zato jer u tom svijetu treba razlikovati dvostruki plan realnosti, koje su kvalitativno različite tako da se ne mogu miješati jedna s drugom. Egzistencijalna otvorenost bi bila kao antiteza protiv Descartesova »cogito — mislim«, koji je u idealizmu zastranio od života, koji je napokon »poprimio« u racionalnoj (konceptualnoj) metafizici — prema našim autorima — intramundanu zatvorenost, i tako postavlja teškoće za egzistencijalnu metafiziku.

Otvorenost egzistence u ovom svijetu

Kad se, dakle, tvrdi da se realizacija života egzistence odigrava u ovom svijetu, bit će potrebno osvijetliti neke termine.

Ovdje se radi o egzistiranju među stvarima ovoga svijeta (neautentičnoga). No naši egzistencijalisti ne shvaćaju time samo materijalnu relaciju: položaj, mjesto, već ovaj svijet označuje sve stvari u najrazličitijem smislu naše univerzalne eksperijencije, našeg univerzalnog iskustva. Ta univerzalna eksperijencija nije suma, rezultat sakupljenih dijelova, nije to mnogostrukost izvorno i unutarnje povezana u smislu mehanističkog mehaničkog atomizma. Niti je to nešto u Kantovu stilu: relacija kvantitativno-mehanički povezana s obzirom na naša osjetila, već je to antiteza Descartesovu atomizmu i kvantitativno-mehaničkim relacijama Kantova naučavanja. U tom smislu svijet označuje izvorno mnogostruko obuhvaćanje svih stvari, svih zbivanja u smislu internih relacija: djelovanja finaliteta i svih aktivnih i pasivnih kvaliteta s tim povezanih.

A to se nema shvatiti čisto teoretski, bilo fizički bilo metafizički, već je najbolje izraženo ako se pomišlja kao cjelovitost *(totietas)* svih onih relacija na kojima se originalno fundira, kalami moja egzistencija. To bi bio, dakle, kompleks stvari, okolnosti, uvjeta — domovinskih, obiteljskih, psihičkih, tjelesnih, socijalnih, ekonomskih — o kojima će konkretno ovisiti, suodređivati se, graničiti radius mojih mogućnosti ili raspoloživosti. Možda će biti dobra komparacija korito rijeke (»alveus fluminis«).

Sve se te mnogostruke relacije unutarnje odnose, da bi se tako mogla proizvesti (provesti) punina egzistencije, ali opet tako da se one u svemu aktivno specificiraju od egzistencije. Tako bi bio živi centar čitave konspiracije i reda u magnetskom polju.

Biti u svijetu

Ne govori se, dakle, o bivstvovanju u prostorno-materijalnom smislu, u izvanjskom odnosu, o nečem akcidentalnom, već se hoće s obzirom na shvaćeni »svijet« u navedenom smislu reći: *biti u svijetu* označuje »transcendentalni odnos«. Svijet i egzistenca su takvi korelati da je egzistenca upravo inkarnirana tome svijetu — usvijećena je — ali opet tako odskače od te usvijećenosti — ova je na to navodi — i traži svoj originalni »ja« iznad toga svijeta.

Iz ovoga slijedi da *jednostavno biti* (od gornjeg »biti u svijetu«) ne označuje nešto apstraktno, nevezano *biti tu, biti prisutan* — i na sve to gledati kao mentalni promatrač, kao teoretičar, već taj *biti* označuje ono originalno i životno (pragmatično) *esse* — *biti*, koje je povezano s intramundanim stvarima. To biti označuje ovisnost o tim stvarima; među njima biti tako da ih iskorištavam, da ih izabirem okružen njima. Kao da bi se među tim stvarima nalazio u vlastitoj kući, a one bi mi služile za odlučivanje o transcendentalnom odnosu: »biti u svijetu«, i to, dakako, ne poje-

dinačno gledajući na njih, već kao da se čovjek nalazi zauzet njima, kao da vodi brigu o njima. To bi izgledalo kao neka napetost života običnog čovjeka.

Ova, dakle, preokupacija, ova napetost sa stvarima koje nas okružuju, je transcendentalno-izvorni način mojega *esse in mundo*. Valja naglasiti: stvar ne stvara preokupaciju niti preokupacija stvar. Odatle također dolazi onaj izvorno zainteresirani naravni dar kao instrumenat čitave senzitivno-intelektualne spoznaje koja se utjelovljuje onom »biti u svijetu«, koje prema tome primarno gleda na praksu, na životna iskustva... Kroz vjekove je ž i v i o čovjek koji je teoriju ili spekulaciju sam načinio... Prije je živio: »*Homo prius faber quam philosophus.*«[226]

Totalitet izvorne egzistencijalne upravljenosti (intentionalitas)

To je jedan živi čin, totalitarni, u kojem nerazdvojno ostaju, ili bolje: srašćuju se spoznajni i voljni elemenat, *id quod* i *id quo*...

Ipak ćemo nastojati čisto metodički riješiti taj egzistencijalni čin na tri komponente. Polazna točka će biti sam taj čin s obzirom na njegovu snagu *(vis)* i na njegove učinke, kako se jedno i drugo pokazuje.

1. Pasivno receptivni elemenat egzistencijalne upravljenosti ili *sentimentum situationis concretae*, koja je egzistencijalna prihvatljivost u vlastistom smislu, ima:

a) svoj predmet, koji je k o n k r e t n a s i t u a c i j a, a taj je centralni pojam u egzistencijalizmu. To je zapravo ono što se shvaća pod *esse in mundo* i u smislu koegzistencije (»ja«—»ti«), od koje isključujemo Kierkegaarda. U svakom, naime, času ja iskusim sebe kao neumoljivo upletenog u mom svijetu, u duboko određenoj smještenosti — zemljopisnoj, povijesnoj, kulturnoj, socijalnoj, obiteljskoj — zahvaćen nekom isprepletenošću, nekom mrežom tako određenih okolnosti — a te su moje tijelo, spol, dob, temperamenat, sposobnost, formacija, zanimanje, s određenim nasljedstvom, teoretskim i praktičnim poteškoćama — koji kompleks, zapravo mrežu s kojom je čovjek isprepleten, osjećam, snosim barem na mnoge odnose kao teret postavljen silom, a koji se ne može ukloniti. To je:

b) Sentimentum te konkretne situacije, koji se sastoji u tome da je egzistenca u toj situaciji izvorna i totalitarno djeluje u sebi (na sebe) takvim načinom da se osjeća tjeskoba, strah, odlučnost, utješnost u tom djelovanju. To je izvorno. Prije nego intelekt to sam sebi predstavlja, prije reflektiranja o tome (kao *motus primo-primi*) ili daje objašnjenje, račun. U ovom »djeluje« ovaj sentimentum nije čin koji je kasnije, sekundarno nadošao kao da slijedi meni prije spoznatu impresiju, već taj »djeluje« je zapravo: ja djelujem totalitarno i izvorno, ili: takvim se jednostavno pronalazim. Ja sam ona *effectivitas-receptivitas* koja je čitava kao spoznajno-egzistencijalni organum, instrumenat, kojim ja već simpatiziram

[226] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 24—25; M. Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, str. 61—62.

(s radošću djelujem) sa svime što dolazi, što se ubraja u moj egzistencijalni put. A s tim elementom *receptivitatis* (prihvaćanja) neposredno se srašćuje:

2) Elemenat toga *activum-spontaneum*, kojim pokušavam svladati situaciju hic et nunc s njezinim konkretnim mogućnostima. Neki to nazivaju *verstehen, intelligere, razumjeti*, ali to se ima shvatiti u praktičnom smislu, ne u teoretskom — sebe shvatiti, osjetiti se gospodarom. To uključeno znači: sebi dati račun, osjetiti situaciju i misliti o konkretnim mogućnostima koje sa sobom konkretna situacija donosi. Tada se ujedno praktično odlučuje, konkretno izabire, projicira, moj *esse* se aktivno provodi kroz situaciju. Kod naših autora je u tome daleko više naglašeno *velle* nego *intelligere;* no ipak bi Marcel bio za reciprocitet.

3) D i s k u r z i v n a s p o s o b n o s t, koju egzistencijalisti vole isključivati iz egzistencijalnog odlučivanja, i m p l i c i t e j e u t o m d j e l o v a n j u, uključena je, a sastoji se u nužnosti logičnog razlikovanja u djelovanju. Slobodan, naime, izbor u onim mogućnostima koje se daju uređuje se u razlikovanju, kompariranju, određivanju (supsumiranju) ili podređivanju... To je sve, velimo, uključeno u elementu aktivno-spontanom, kojim se nešto izvodi... Tako smo za naše autore rekli da se smatraju a-racionalistima, ali ipak — analizirajući odluku — vidi se da je i kod njih uključena logična aktivnost. Ukoliko sami sebe uključuju ili ukoliko se smatraju iracionalistima (Berdjajev, Jaspers), zastupaju nijemi misticizam, odnosno »filozofsku« vjeru.[227]

Analogija unifikacije

Mediatio — termin uzet od Hegela — označuje zapravo proces kojim se formalno utvrđuje svaka znanstveno-filozofska aktivnost. Razumije se, i intelektualistički gledana. Uvijek se, naime, mnoštvo »data«, i to različitih, svodi i povezuje na jednu zajedničku — takvu ili onakvu — »naturu«, esenciju, uzrok, zakon... kao na jedan zajednički razlog spoznatljivosti *(intelligibilitatis)*. U tom smislu skolastička filozofija unificira sve pod vidom bića kao takvog. Filozofirati, pod tim vidom, znači posredstvom ujediniti na logični, teoretski način, što je vlastito filozofskom intelektualizmu.

Ako želimo naći s ovim analogiju kod naših autora, ne možemo se vezati na intelektualistički red, jer egzistencijalna metafizika »nadvisuje« intelektualističko spoznanje. Osim toga, ona se ne bi htjela složiti spoznajnom unifikacijom, koja je temeljena na intelektualizmu kao logičnom, teoretskom »vinculumu«. To je prevelika apstrakcija — prevelika udaljenost od života.

Ipak ova filozofija »*practicae actionis*« — konkretne djelatnosti — u egzistencijalnom redu daje kod naših autora svoj »*vinculum unificativum*«

[227] A. Bausola: *Sul problema della libertà del volere* — Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 1972, str. 50; Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 26. Jaspers: *Plato—Augustin—Kant, drei Gründer des Philosophierens*, str. 279—80.

uza svu subjektivnost gledanja. No ta je veza, kako slijedi iz postavljenih principa (*intellectus, ratio* je nesposoban filozofski spoznavati) ili iz egzistencijalne naravi stvari, nešto deontološko, voljno-praktično.

Kao što kod intelektualne spoznaje stoji izvjesna neposrednost (»ono neposredno spoznaje«), jednako tako ona postoji u egzistencijalnom filozofiranju voljno-praktičnih djelovanja. No to je neposredno neautentično i za jednu i za drugu spoznaju. Mnoštvo *actus primo-primi*, mnoge impresije, želje, prohtjevi (*velleitates*) koji izviru iz situacije života. No ne smije čovjek kod toga ostati. To je nedostatak koji pripada »homini vulgato« — običnom čovjeku, a ne egzistencijalno-filozofirajućem. Ovaj opaža svu neautentičnost takvog zbivanja. Njegova spoznaja teži za razlikovanjem između ostalih stvari. Uviđa da njegovo rođeno osobno dostojanstvo, vlastita unutarnja struktura, volja, odgovornost ne zauzimaju pravi odnos prema njemu samom. »Živi se«, ali ne živi on s a m. U takvom čovjeku vlada psihičko-metafizička raspršenost.

Sve treba egzistencijalno ujediniti. To ne ujedinjuje intelekt: uzrok — efekt i obratno, već ujedinjenje ima biti praktički-deontološko: preko s l o b o d e — ne smijemo reći u svakom slučaju v o l j e — u moralno-nužnom redu (*in ordine moralis necessitatis*). Tim djelovanjem otkupljuje se ili spašava rođeno zakopano blago vlastite sposobnosti, koja se sada upotrebljava — što se može opaziti — kao ona slobodna aktivna sposobnost koja je vrijedna, valjana, i zato treba da gospodari svim sposobnostima čovjeka podvrgavajući ih jednom cilju (zakonu), kako bi se ostvarilo ono što rođenjem čovjek u sebi nosi i što treba biti. To je, analoški gledano, zamijenilo u egzistencijalizmu ono što u intelektualnoj spoznaji povezuje *ratio* ontološkim spoznanjem.

Psihološki »ja« — termin unifikacije

»Ja-ego« je načelo i subjekt psihičkih djelovanja — egzistencijalnog proživljavanja, da se izrazimo mišlju naših autora. To je egzistencija, samstvo ili osoba na svojom duševnom sposobnošću (*mens, spiritus*). U svom tumačenju naši bi egzistencijalisti rekli različito, no sve se svodi na jedno: intuiciju spoznajne i s njom spojene voljne sposobnosti!

Dinamizam slobodnog duha, kazao bi Berdjajev. Dinamičnost slobodne egzistence, više se sviđa Kierkegaardu. Slobodna egzistenca, rekao bi Jaspers. Povratna misao cjelovitog »slobodnog ja«, naglasio bi Marcel.

Iza ovih navedenih termina sigurno je jedno: stoji moj »ja«. To jednodušno vele naši autori, a jednako tako svi moderni psiholozi i filozofi — isključivši manji broj »aktualista«, koji bi ustvrdili da *se radi* mjesto da *radim — agitur* mjesto *ago*.

No taj »ja« se može promatrati pod različitim vidom. »To ego« može se staviti pod ontološku, logičku ili psihološku prizmu, čak historijsku.

Konkretizirajmo: Taj »to ego«, ako se promatra kao realno egzistirajući u nekoj stvari i neovisno od razumskog promatranja, od refleksije na taj »ego«, naziva se e g o o n t o l o g i c u m. Ontološki »to ego« može se gledati adekvatno i neadekvatno. Ukoliko se misli na dušu (duh kod

Berdjajeva i Kierkegaarda), koja je kao princip duševnog života sposobna duhovno djelovati, govorimo o *»to ego ontologicum« inadaequate*. Ako se misli na osobu, ili supozit, koja je sposobna tako djelovati, govori se o *»to ego ontologicum« adaequate*.

S obzirom na naše autore više bi odgovaralo adekvatno gledanje na *to ego ontologicum*, jer oni egzistencijalno gledaju čitava čovjeka. Skolastično se gledanje više odnosi na dušu (*mens*) inadekvatno. No ta razlika i nije toliko važna u slučaju naših autora, jer oni, kao i svi egzistencijalisti, više gledaju na *»to ego psychologicum«*, a taj uključuje čitavog egzistencijalnog čovjeka i teži k čitavoj njegovoj preobrazbi, za čitavom autentičnošću.

Ukoliko se pod *»to ego«* misli na sposobnost, dar kojim se iznosi sud nekog subjekta, govorimo o *»ego logicum«*. Ako se, međutim, prelazi preko njegove realne i objektivne egzistencije i gleda samo kako se pokazuje u našim psihičkim aktima kao sakriven (*involutum*), ili kao svjesno donesen, taj se *ja* naziva *»ego psychologicum«*. Osim toga se još kod nekih autora govori o *»ego actuale«* ili *»ego historicum«*. Aktualni *ego* je zapravo *ego psychologicum* ukoliko se pojavljuje u pojedinačnim psihičkim aktima. Historijski *ego* je samo aktualni *ego*, dakle psihički, u jednoj vrsti djelovanja koja se u sukcesivnosti pojavljuju, odsijevaju kao barem između sebe vidljivo identificirana.

Egzistencijalisti gledaju u svom doživljavanju upravo na *»ego psychologicum«*, i to na aktualni i historijski, i dakako snagom svoje intuicije. Njih toliko ne zanima *»ego ontologicum«*, a *»ego logicum«* njima donosi samo teškoće, jer svaki sud subjekta lomi zbilju egzistencijalnog doživljavanja. To je tvrdnja sve četvorice naših autora, ali, moramo primijetiti, ipak neosnovana, jer doživljavanje — osobito intuitivno gledano — ne smije biti osuđeno na to da se o njemu ne može psihološki odnosno filozofski ništa reći.

Naši autori spadaju među one koji govore o teoriji *»de actualitate animae«* bez obzira na subjekt koji to doživljava, a koju skolastici odbacuju. No *»to ego psychologicum«* kod naših egzistencijalista mogao bi nas i uvesti u zabludu, budući da i oni previše naglašuju aktivitet slobodno-egzistencijalnog djelovanja. Moglo bi nam izgledati kao da se gubi subjekt koji misli, hoće i emocionalno doživljava, dok reflektiramo samo na aktualitet »egzistencijalno« doživljenih momenata. Međutim, sasvim je očevidno da naši autori govore o sebi, o svom »ja«, o svom subjektu, o vlastitom samstvu, koje je egzistenca, a to nikako nije nešto što bi se zadovoljilo s *»agitur«*, već jedino s *»ago«* u smislu »egzistiram« — »doživljavam«.[228]

[228] *PhSS* II, str. 601.

OSMO POGLAVLJE

NOVA TEOLOGIJA

Prema našim autorima *transitus, motus* od neautentičnog k autentičnom, od običnog čovjeka k egzistenci nije samo u odnosu na čovjeka, ukoliko bi se odnosio sam prema sebi, već je to odnos višeg reda — odnos čovjeka prema Bogu s obzirom na njegovu egzistenciju. To je nova egzistencijalna ontologija ili *Theologia*.

Aristotel bi preko akta i potencije — metafizički konstitutivnih principa — došao ne samo do spoznaje gibanja, već do termina *ad quem* — a to je jedno *esse* — napokon tako da ga sve vodi do *Esse Absolutum*.

Naši autori jednako tako — no htjeli bi sasvim drugim načinom — ipak analogija postoji! — doći sposobnošću slobodne odluke, konkretno, ne slijepo (bolje reći: baš slijepo!) doći do istog cilja. To je put: neautentično—autentično. Možemo vidjeti, a do te ćemo analogije još doći, pravilo ili ljestvicu vrijednosti, koja je bitna za vrednovanje tog cilja. Sve se ima promatrati subjektivno, ali svi ipak idu istim kolosijekom: uvijek konkretna slobodna odluka, koja nešto usvaja između mnoštva subjektivnih mogućnosti, između kompleksnosti subjektivnih nastojanja — *habitudines: anxietas* (tjeskoba), *taedium* (gađenje), *fiducia* (pouzdanje), *spes* (nada), koje napokon subjektivno otkrivaju intimno doticanje nutrine (konkretnog subjekta), koji tako uviđa razlog (egzistencijalisti bi to rekli drugačije) svoga postojanja, *ipsius esse humani*. Oni tako otkrivaju svrhu, mnogostruku ovisnost, relativnost... Sve to nije ništa drugo već pomaganje da se dođe do *Esse Absolutum*.[229]

Aksiologija

Ta nova teologija je ne samo ontologija teističkog egzistencijalizma, već također i aksiologija — nauka vrednovanja. Dakako — dosljedno —

[229] P. Prini: *Esistenzialismo*, Roma 1959, str. 24. 52; H. Krings: *Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz* — Archiv für Philosophie, str. 438; J. Hommes: *Der Existenzialismus — ein neuer Glaube* — Archiv für Philosophie, str. 316. 321.

ne konceptualnim, apstraktnim mišljenjem i spoznanjem, već konkretno — moglo bi se reći *quasi »experimentali modo«*. U konkretnim situacijama hoće se vježbanjem doći do »metafizičkog osluškivanja« kojim bi se čuo glas Boga.

U čitavom procesu — zaključujemo — kod naših autora metafizički napor je »motus«, koji se uzbiljuje slobodnim odlukama, obrađuje prastari problem od konačnog do Beskonačnog sa svom kompleksnošću gnozeologije, ontologije i aksiologije. Pitanje nije nimalo novo, ali je nov način postavljanja i rješavanja problema.

U novoj »teologiji« filozofije egzistencijalizma nužna je egzistencijalna sloboda, kojom se dolazi u kontakt s Bogom. Ta sloboda je potpuno neovisna, opredijeljena samo iznutra. Proizlazi jedino iz mentaliteta subjekta, koji traži susret s Apsolutnim subjektom — s Bogom. Ta sloboda nema nikakve veze s nečim izvana diktiranim, naglašuje Kierkegaard. Ona je angažiranje stalno i ponovno diktirano iz sebe, da se susretne s Apsolutnim subjektom, koji čovjekov subjekt — egzistencu — uvijek potpomaže, da ga čini snažnijim. U tom angažiranju slobode ostvaruje se slobodno doživljavanje Boga u ljubavi,[230] i to uvijek slobodom bez »konceptualnog ograničenja«.

Egzistencijalnom slobodom ostvaruje se poziv i cilj čovjekov. To je, međutim, sjedinjenje čovjeka i Boga, veli Berdjajev. To je smisao kršćanskog života, koji ne treba nikakvog izvanjskog autoriteta, već samo unutarnji impuls za slobodnim djelovanjem bez nametnutih normi. To je put egzistencijalne slobode, to je »pravo« kršćansko gledanje i djelovanje, Berdjajevljeva je misao.

Jaspers se u svojoj terminologiji i svojem životnom stavu protivi »religioznom stadiju« Kierkegaardove egzistence. On odbija Berdjajevljevo »pravo kršćansko« poimanje i djelovanje za uzbiljenjem osobe, ali ostaje u sasvim istom okviru angažiranja egzistencijalne slobode kao i Kierkegaard i Berdjajev. Sloboda treba biti bezobzirna prema svim ogradama i zakonima koje društvo nameće. Sve su to fenomenalna zbivanja, a »otkupljenje duga« jest uzvišenje egzistence, koja osjeća i na koje uzvišenje čovjeka goni njegova nutrina, unutarnji impuls njegova bića. Slobodom do susreta s Transcendencom, ali slobodom koja neće nikakvih apstraktnih, teoretskih spoznavanja, već samoupravljenost kojom se dotiče Transcendenca i kojom se oslobađa neautentičnog života.

Marcel, za razliku od ostalih autora, brani svoju egzistencijalnu slobodu kao susretaj s Bogom, kao susretaj s apsolutnim »Ti« u čisto katoličkom gledanju. Ne spominjući razlike između naravi i nadnaravi, on toliko puta naglašuje da je sloboda dar kao i milost. S jednim i drugim

[230] Kierkegaard: *Philosophische Brocken*, str. 38—39; *Tagebücher*, str. 446—7; J. Combes: *Philosophie, théologie, religion* — Revue de Métaphysique et de Morale, str. 362; J. Colette: *Études Kierkegaardiennes récentes* — Revue philosophique de Louvain, str. 116—130; L. Payerson: *Studi sull'esistenzialismo*, str. 166—182.

darom — slobodom i milošću — dolazi se do zajednice s Bogom. Njegov intimni put »gura« njegovu slobodu u Božji naručaj, u zajednicu s Bogom.[231]

Sva četvorica autora su već »determinirani« u svom mentalitetu za slično gledanje. To je kod njih proizvelo — mutatis mutandis — upravo nešto što bi oni htjeli u svom egzistencijalnom slobodnom odlučivanju svom silom izbjeći: spoznaju Boga ... Aristotel, skolastika, sv. Toma dokazuju i susreću se s Bogom *per analogiam entis* ... No to je zakonitost spoznaje (apstraktne) koja »prisiljava« svojim dokazima, a ako je sloboda »prisiljena«, nije egzistencijalna sloboda ... Zato i katolički odgojen Marcel, a jednako tako rigoristički prozelit protestantizma Kierkegaard, kao i slobodoumni pravoslavac Berdjajev i bezreligiozni slobodoumnjak Jaspers žele Boga bezuvjetno, s n a g o m u n u t a r n j e s l o b o d e, »nespoznavajući« ga — agnostičkim putem — u odnosu na objektivnu spoznaju — skloni su reći, iako je tu uključena snažna snaga spoznaje!

Ovakav izvor je u sva četiri slučaja subjektivan, a jednako tako subjektivno — možemo reći s obzirom na razilaženje u gledanju na taj problem — i gledanje Boga. Sve je veoma neodređeno, maglovito, i ta maglovitost subjektivizma stoji kao suprotnost idealističkoj maglovitosti Hegela, koja se točno »razvija«.

Ne može se kod naših egzistencijalista reći ono određeno što je taj subjektivni *Absolutum* koji subjekt upornošću svoje slobode dotiče, doživljava, egzistencijalno posjeduje — makar samo časovito.

Intimnost njihova subjekta nosi svoj mentalitet, koji je tako dan kao što se manifestira, ali je opet moguće shvatiti samo u okviru nekih istina ili neistina, koje su upravo utjecale na formaciju njihova karaktera, njihova mentaliteta (roditelji, vjera, filozofija — nije sve »urođeno«).

Bog se subjektivno doživljava, ali je to izvana dana istina koju čovjek nosi u sebi: želi se susresti s Bogom, Transcendencom. To je stavio Bog u dušu svakog čovjeka jednom unutarnjom uzročnom povezanošću. Bog je *causa efficiens* i *causa finalis* čovjekova životnog puta. To ne može negirati ni jedan od naših autora. Štoviše, oni to snažno indirektno i naglašuju — ali ne »trpe određenja« — makar su na neki način određeni! Odnos »ja«—»Bog«, »ja«—Transcendenca« neizbježiv je. No kad ne bi to Bog tako uredio, ne bi ni egzistirao taj subjektivni odnos. Ono što egzistencijalisti uopće, a naši autori posebno, hoće, to je — znamo — posve slobodno htjeti. Zato i nastaje konfuzija ili tolika različitost u njihovu gledanju na zajedničku istinu. Svi hoće Boga, ali se neće podvrći nikakvim objektivnim istinama. Od toga bježe ... Svaki je objektivno određen u svojoj težnji za doživljavanjem Boga, ali samo to hoće, sve drugo bi bila subjektivna strast.

Ipak moramo reći da se njihovo naglašavanje slobode ne može usvojiti kao stvaralaštvo vrednota u individualnom subjektivitetu, već je i njihova sloboda bačena u svijet u kojem se ne stvara apsolutno-individualna (egzistencijalna) aksiologija, već je oni makar implicite usvajaju (ili trebaju usvajati) putem razuma, a prema unaprijed egzistirajućem Idealu, Transcendenci i svemu što slijedi iz toga. A sloboda se aplicira unutar toga dualiteta onoliko istinito koliko je otvoreno prema Istini.[232]

Egzistencijalističko stanovište je plod načelnog antiintelektualizma koji zastupa egzistencijalizam. On negira uopće — pa dakako i na odnos prema Bogu — vrijednost univerzalnih pojmova, apstraktnih principa i rasuđivanja *(ratiocinii)*. Gleda samo na intimni život čovjeka i na njegove osjećaje, i pronalazi — a tako je i kod naših autora — mnogonačinski nenuždan taj život. Konstatirajući nenužnost života, naši autori potkrepljuju tu nenužnost kontaktom s Transcendentalnim; no to je upravo različito gledanje. Kod Jaspersa je to nešto duboko nepoznato, još više tajanstveno i neodređeno nego kod Kierkegaarda, a Marcel upozorava na Boga i Krista kako ga shvaća Katolička Crkva.[233] Kod Kierkegaarda je to *Deus absconditus* u smislu fideizma, a Berdjajev govori u svom subjektivizmu o Bogu koji čuva ljudsku slobodu, jer voli svoju.

Bog i autentična primoranost

Tako bismo nazvali slobodu moranja, slobodu nužnosti kod naših egzistencijalista. Kierkegaard upozorava da ne može ne htjeti ono za čim teži njegova egzistencijalna sloboda. Ta ne može biti indiferentna, ona ide nužnim putem. Izbor je samo jedan: moram biti religiozni kršćanin. Tu me vuče strast slobode.

Sasvim jednako o tome govori Berdjajev: Sve proizlazi iz moje nutrine i ne mogu ne htjeti ono što diktira moja egzistencijalno bliza — slobodna strast, moja sloboda, dogma moga života, a to je upravo »kršćansko« htjenje.

Jaspers, kao i ostali, tvrdi: Nužno se nalazim u opstanku, ali egzistencijalno ne moram nužno djelovati po diktatu opstanka ... Mogu mimoići obične fenomene života: motive, zakone, ciljeve, odredbe društva koje sapinju ... No egzistencijalno moram nužno birati! Što? Ono što proizlazi iz moje slobode nevezane na bilo kakve norme, bilo kakve zakone i običajnosti ... Ova sloboda »mora« težiti putem da se susretne s Transcendencom.

Marcelov »nad-determinirani« čin egzistencijalne slobode u biti upućuje na isto, kao i nužnost teženja, djelovanja egzistencijalne slobode kod ostalih naših autora. Marcel doista govori o tom da čovjek (egzistencijalni) mora ponijeti teret društva, da ne smije »d e i f i c i r a t i« svoju slobodu, što se osobito opaža kod Jaspersa. Marcel bi sasvim sigurno ispravio i Kierkegaarda, a jednako tako i Berdjajeva s obzirom na njihovo deklamiranje o kršćanstvu, shvaćanje subjektivnih dužnosti unutar njihova »krš-

[231] Berdjajev: *Samopoznanie*, str. 59; Jaspers: *Philosophie* I, str. 164. 269; Marcel: *Don et liberté* — Giornale di Metafisica, str. 491—92; sasvim drugačija je misao u: A. Hilckmann: *Vom Sinn der Freiheit* — Archiv für Philosophie, str. 354.

[232] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju*, str. 314; Josef Brechtken: *Die Gottesfrage als Problem der Praxis nach Karl Jaspers* — Theologie und Glaube, str. 165—177; De Finance: *Existence et liberté*, str. 85.

[233] *PhSS* III, str. 13.

ćanskog« gledanja — no ipak bi svojom slobodom egzistencijalno gledajući s daleko manje nedostataka deklarirao kao nužni, a ne »slobodni« slijed u smislu izbora... To je odraz njihova odgoja, odatle slijedi nužnost — a taj je ipak ne samo nešto iznutra već i izvana.

Nema mjesta diskusiji koja bi postavljala pitanje da li je sve ono što autori »nužno« slijede predmet njihove unutarnje odluke. Sasvim sigurno! No uza svu subjektivnost, uza sve subjektivno opredjeljenje iznutra, sasvim je sigurno izvana djelovalo nešto što ih je, uz prihvaćanje ili odbijanje sa strane njihove slobode, učinilo onim što jesu. Kršćanstvo je i vanjska pojava... Teističko gledanje ima na protivnoj strani atetističko shvaćanje... Te pojave djeluju izvana, iako egzistencijalisti svoj stav ocjenjuju samo iznutra. To je sloboda nužnosti i sloboda tereta, naglasio bi Berdjajev za sve svoje »kolege« naše teme. To je egzistencijalno slobodna primoranost.[234]

Nužno težim, ali ne znam čemu? Sjedinjenju s Bogom? S Transcendencom — više voli naglasiti Jaspers! Da! No pita se što je to čemu težim?

Dakako, ovakvo pitanje »uzbuđuje« sve filozofe egzistencijalizma. Hvataju se svog protuoružja. To je određenost, to je racionaliziranje — to nije put egzistencijalne slobode! Doista, ovako kako oni shvaćaju taj put, nije. No moramo i naglasiti da njihov put ništa ne kaže nama za naš, već samo nama o njima.

»Nužnost teženja« u pravcu egzistencijalne slobode govori nam da ne možemo relativirati o tome postoji li finalni uzrok — Bog njihova teženja — ili ne. To je jasno. No egzistencijalna sloboda — ta upravljenost — ništa nam ne veli što je, kakav je finalni uzrok te nužne slobode.

U pravom svjetlu

Subjektivni tok nužnog teženja je zapravo ono što nam govori noetika: da možemo spoznati istinu! Na što nas upozorava psihologija: da je naš duhovni život upravljen svom finalnom uzroku. Što od nas traži etika: da spoznavajući subjekt m o r a činiti ono što od njega traži Bog. Analizom se lako dolazi do toga. No egzistencijalisti zaziru od analize i racionalne spoznaje. Njihovo intuitivno teženje, njihovo »vjerovanje« upravljeno je slobodom, kao što smo vidjeli, na transcendentnost, na susretaj s Bogom, a nikako ne žele odrediti što je u sebi taj Bog, Transcendenca.

Tako nužnost slobode, bezuvjetnost n e m a m o t i v i r a n o g u p o r i š t a. Nužni akt slobode je predanost beskonačnom biću — naši autori to rado nazivaju Apsolutni Subjekt — kao izvoru ili osnovu onoga što nužni slobodni čin, akt, privlači k sebi. U tom načinu izražavanja je već, doduše, uključena izvanjska snaga, koja djeluje na nutrinu, stoga egzi-

[234] Kierkegaard: *Tagebücher*, str. 446—7; Berdjajev: *Samopoznanie*, str. 66; Jaspers: *Philosophie* II, str. 199; Marcel: *Aperçus sur la liberté* — La Nef, str. 70—71; A. Clain: *Détruire l'illusion* — Revue philosophique, str. 60; *Esistenzialismo*, Dizionario di filosofia, Torino 1964, str. 311—314.

stencijalisti vole reći: Nužna sloboda teži iz sebe — što bi imalo značiti apsolutnu unutarnju opredijeljenost k Apsolutnom Subjektu. No ništa se ne može reći o tom Subjektu, što je on s obzirom na svoj sadržaj.

Ne znamo što to motivira taj slobodni čin, akt, koji teži, ide u susretaj s Nečim što je neodređeno. Psihološki gledajući, to je nonsens, opaža Zimmermann, pa nastavlja: »Subjekt toga akta egzistencije nije kadar biti istinski siguran o onome što upravo omogućuje taj akt. To je rezultat likvidirane objektivnosti kao norme za voljnu aktivnost. Povrh toga i sam aktivni subjekt otpada (po egzistencijalizmu) kao spoznatljivi objekt, pa tako i sloboda ne znači vlastitost voljnog subjekta, nego karakteristiku samog akta egzistencije.«[235]

Tako »autentični život«, koji se ima ostvariti »nužnošću slobode« u jednom pravcu, neće da zna za mogućnost racionalne spoznaje, koja dokazuje što je ono na čemu se osniva životno vrednovanje, ili egzistencijalistički: ne govori se o unutarnjem sadržaju Subjekta s kojim se sloboda nužno susreće, već samo o činima susretaja. »Egzistencijalizmu je polazište iracionalizam (nedohvatnost zbiljnosti putem razuma) — i otuda mu tragični svršetak: ostaju nepristupačni također realni osnovi društvenog života, on dolazi u obzir samo za egzistentne pojedince u rijetkim trenucima prazne 'vjere' u nešto transcendentno. To nije ciljusmjerni (svrhoviti) život planske smislenosti i odgovornosti, a takvog života nema bez ikoje spoznatljivosti (racionalne, objektivne) apsolutnog osnova kao normativne motivacije u slobodovoljnoj realizaciji smisleno 'pravog' čovještva.« K tome zaključku dovodi filozofija promatrajući nužnu slobodu.

No Mounier nije tako strog u prosuđivanju iracionalizma u egzistencijalizmu. On upozorava na pomirljivije rješenje: »Egzistencijalizam nije, kako se obično ukratko kaže, iracionalizam. On ima s razumom tako široko i mnogo područje kao i racionalizam. On potvrđuje samo da razum nije jedini način shvaćanja egzistencije, iako naglašuje možda (zašto ovom naglašavanju fiksirati granice njegove penetracije a p r i o r i?) da on nije u ljudskim okolnostima posljednji instrumenat istraživanja. Egzistencija je sloboda i po tome nije potpuno razumski obrazložena.«[236]

Zimmermann se očitije zaustavlja na evidenciji, koja vrijedi na području objektivnog znanja, dok Mounier — možda malo nespretno — pretendira na obranu egzistencijalizma od iracionalizma. Ipak, uzevši u obzir naglašenu slobodu u egzistencijalizmu, tvrdimo da ona djeluje na temelju subjektivno-objektivne evidencije, koja je plod kontinuitivnog dinamizma svijesti. To je evidencija, koja se pokazuje u predracionalnom svjesnom doživljavanju. Blondel ima za nju izraz metafizička eksperijencija — svjedočanstvo savjesti. To je harmonija misli sa samom sobom.

Ne kažemo da *experientia objectiva* — iskustvo na temelju objektivnog znanja — nije potrebno. Štoviše: da su mu bliži naši autori, ne bi bilo toliko problema za shvaćanje njihova metafizičkog »djelovanja«, filozofiranja, ali isto tako njihova nužnost teženja u smislu odluke *(optio)* za Transcendentalnim ostaje razumljiva kod naših autora na temelju subjektivno-objektivne evidencije svijesti.

[235] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju*, str. 299—300.
[236] Isto, str. 300; E. Mounier: *Introduction aux existentialismes*, str. 152.

Svakako je Kierkegaardov Bog, jednako tako Berdjajevljev, Jaspersova Transcendenca i Marcelov Bog jedna određena zbilja, realnost. Budući da ta zbilja ne upućuje razum, ni intuiciju, ni slobodu na nešto drugo, već samo na sebe, što naši autori vole naglašavati: nalazim se u susretaju s Apsolutnim i Apsolutni sa mnom — to je naglašeni zahvat Kierkegaardove »nužne« slobode sa zahtjevom vječne vrijednosti. Slično Berdjajev: Bog daje čovjeku svoj obraz. Transcendenca je apsolutno u opreci sa svim ograničenostima u svijetu, ono što nadilazi svijet, što nije egzistenca, već što je određuje. Kad Marcel govori o sebi kao misteriju, i to konkretnom misteriju, ne može to poimati bez Boga — bez transcendentalne stvarnosti koja ga prožima, kojom je nužno i apsolutno određen. Nužna sloboda sam ja i transcendentna stvarnost — Bog zajedno sa mnom. To nam dokazuje iz njihovih misli da je Bog, da je Transcendenca apsolutna stvarnost koja ne upućuje čovjeka na još nešto »drugo«, kao što je to slučaj kod drugih egzistencijalista, koji se zatvaraju samo intramundano u sebe (Sartre).[237] Takvo mišljenje kritički napadaju sva četvorica naših autora, prigovarajući Sartreu da čovjeka u svijetu postavlja kao *simpliciter »ultimum«, absolutum.*

Absolutum, Bog, Transcendenca neodoljivo privlači slobodu čovjekovu. Ova sloboda tako dobiva u aplikaciji naših autora nužni put. Čovjek, osoba, egzistenca svojom se totalnošću odnosi prema toj transmundanoj zbilji. Svoj relativni *»absolutum«, »to imperfectibile ipsum«*, neautentični čovjek perfektuira u egzistenciji, nužno osjećajući da je ovisan svojom slobodom o nadsvjetskoj stvarnosti, o Bogu. Al Naber ponavlja misli naših autora naglašujući u egzistencijalnom smislu: u odluci »nužne« slobode osjećaju da im transcendencija daje ono što esencijalno jesu — *tendentia substantialisata ad to esse.*[238]

U tom smislu još uvijek neautentični čovjek osjeća da postaje autentičan, da postaje egzistentan, ako ostaje otvoren — ako to uviđa i tome pomaže. Tu dolazi do izražaja sloboda. Neautentični postaje autentičan ukoliko teži, ukoliko »udiše« i »izdiše« tu stvarnost iznad svoje neautentičnosti. Rekli bismo jasnije, a egzistencijalistima oporije: ukoliko je više spreman biti određen od toga *»to esse alienum«*.

Autosuficijencija je nemoguća, vele naši autori. To će uvijek biti kao originalna laž, kao samoubojstvo. U ovom životu je nuždan utjecaj Transcendence za mir i ravnotežu čovjeka u trajanju života kakav on jest.

Tako se Bog pokazuje kao finalni uzrok »autentičnog« čovjeka, a njegova vrijednost kao i značenje ovisi baš o toj slobodnoj odluci koja karakterizira egzistencijalno zalaganje i daje osobni pečat samom egzistencijalnom činu kod svakog pojedinca.

---

[237] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 159.

[238] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 32. »Nam etiam in decisionibus meis maxime liberis, incondicionatis, sentio me in omni respectu dependentem; sentio, quod non ego mihi meum esse creavi, et continuo credo, quod non de meo vivo; eo quod me realiso, actuando illas possibilitates, sentio illud incrementum indefinite novum mihi aliunde ab extra advenire.«

Što je Bog ako ga gledamo kao subjekt? Što je *subjectivum medium* ove transcendentne zbilje, bez koje naši autori ne mogu svoje filozofiranje ni zamisliti? Što je — mi bismo pitali — kod naših egzistencijalista ono što u skolastičkoj filozofiji (sv. Toma) nazivamo *actus purus?*

Budući da se egzistencijalistička metafizika naših autora odvija »iznad« konceptualne spoznaje, a *»to Absolutum«* nadilazi sposobnost konceptualne spoznaje, ne može se razumski dokazivati što je *»to Absolutum«*. Ako sloboda, koja je temelj egzistencije, ne može biti — vele naši autori — razumski određena, a jednako je tako nemoguće konceptualno odrediti egzistenciju, pogotovo je nemoguće odrediti kulminacionu točku — *terminus in quo culminat* ova metafizika. Ne može se shvatiti — incomprehensibile est — i ne može se razumski dokazivati — indemonstrabile est — *to Absolutum* naših autora. Oni odbacuju kao iluzorno svaki pokušaj konceptualno-ontološke sistematizacije o tom *»to Absolutum«*.

No oni se svojim načinom izražavanja približuju »negativnoj teologiji«. Tvrde, naime, da se nikakvim pridijevanjem — *nullo praedicato* — ne može izraziti ono što je *»to Absolutum«*. S obzirom na Apsolutno sve kategorije ostaju manjkave. Ne može se *»Absolutum«* shvatiti kao objekt. Sve konceptualne mogućnosti izražavanja ne mogu izraziti Apsolutnu Transcendencu.

Prema tome *»Absolutum«* nije *substantia*, nije *relatio*, nije *quantum*... iako je *Absolutum* svagdje prisutan, sve prožimlje, prodire kroz čitavu egzistenciju. On, naglašuju naši autori, podupire naš akt. O njemu ovisi život autentičnog i neautentičnog čovjeka. U Apsolutnom se krećemo. Čitava naša realnost: stvari u svijetu, stvaralaštvo čovjekovo u kulturi, umjetnosti, filozofiji nesumnjivo su simboli nečeg drugog. To su kao »šifre« koje svojim sadržajem upozoravaju na jednu dublju stvarnost, koja se otkriva kao tajni glas Transcendentnog, Apsolutnog.

Analoški gledajući i uspoređujući Jaspersove »šifre«, koje se mogu u smislu onog »biti u svijetu« pripisati i ostalim autorima, a u odnosu na Apsolutno, možemo zaključiti da se radi o sličnosti s konceptualnom spoznajom per analogiam, kojom se ne dotiče živo Apsolutno, ali iz koje rezultira mnogostruki odnos uzročnosti između Uzroka i učinka, između Boga i stvorenja.

Taj *Absolutum* nazivaju čisti Duh, cijelo, samo *esse*, sveto, božanstvo, Bog, a s obzirom na postojeće situacije obilježuju ga sa: Onaj koji je u svemu, koji u svemu djeluje, svime vlada, koji sve posvećuje, koji čovjeka prožimlje, koji ga obavija. Dakako da Jaspers uzmiče pred teološkim izražavanjem; on više inzistira na imanentnoj Transcendenci, no ostali ostaju tome — iako netočno — više blizi.

Antiintelektualizam naših autora je granica iznad koje postaju sposobni za spoznaju Apsolutnog. *Actus purus* za filozofiju egzistencijalizma ne kaže ništa, ili: on nešto kaže — koliko mu pripisuju — ali to nije ono što oni dotiču svojom spoznajom intuicije, što doživljavaju. Svi oni stoje na istim principima: čovjek je ovdje na zemlji samo da traži Boga, da ga dotiče u sretnim časovima, ali opet jednim nepriopćivim načinom za dru-

goga. Taj način ostaje trajan i ponovljiv, prema Pascalovoj: »Ne bi me tražio da me na neki način već ne nalaziš.«[239] Taj način traženja, »doticanja« Boga jest jedino moguće vlastito posjedovanje preko č i n a s l o b o d e, kojim se Bog traži. *Apsolutno* je *»Deus absconditus«* za naše egzistencijaliste i oni ga mogu samo opetovanim pokušajima preko tjeskobe doticati.

Specifičnije određenje

Intuicija je prodor za »dostizanje Boga«, a ne apstraktna spoznaja, dodao bi Kierkegaard. On je antiintelektualist, antikonceptualist, koji »proklinje« Hegelovu apstrakciju. No to »prokletstvo« nije ostalo po svom sadržaju unutar anatematiziranih granica idealizma, već je svojim mišljenjem u te granice uvukao i konceptualnu spoznaju filozofije perennis. To je postalo »prokleto«. No on saobraća s Bogom, s Apsolutnim, i to preko »teološke vjere« — u protestantskom smislu — a to je fideizam, i Kierkegaard je zapravo otac čitave te škole, koja gleda na Boga antikonceptualno, ne sistematski.[240]

Posve jednako gleda na to pitanje i Berdjajev, koji malo porugljivo na račun katolicizma veli da je Katolička Crkva svojim gledanjem na kršćansko propovijedanje spremna Aristotela baciti u pakao jer se nije »držao« od Katoličke Crkve usvojenog juridizma, iako je taj isti Aristotel temelj čitavog tomizma i skolastike. Berdjajev bi ga sačuvao od »pakla«, ali njegovu filozofiju proglašuje nefilozofijom u svom smislu. Tako bi ga opet Berdjajev osudio zbog filozofije. Svakako Aristotelu dajemo priznanje i »oslobođenje od pakla« i u, kako Berdjajev veli, »juridičkom smislu« katoličkog shvaćanja, ali ga oslobađamo i osude s obzirom na njegovu filozofiju i pred konfuzijom egzistencijalističkih mišljenja dajemo mu prvenstvo s njegovom konceptualnom spoznajom, koju Berdjajev odbacuje kao nevrijednu za dokazivanje Božje egzistencije.

Marcel je daleko pomirljivijega gledanja. On usvaja mogućnost konceptualne spoznaje Boga onako kako to dokazuje sv. Toma. No ne simpliciter tako, već je njegova misao: ona vrijedi samo onda kad već ionako u svojoj duši nosim Boga. On bi prema tome u specifikaciji naših autora s obzirom na spoznaju Apsolutnog bio u sredini između dvojice naših zastupnika »teološke vjere« i »filozofske vjere« Karla Jaspersa. Za takvo filozofiranje kaže Davy da je sredina između idealizma, od kojega Marcel poprima negativno, i pozitivne filozofije, koja se oslanja na biće. U tom smislu će biti istinita Fischlova: da Marcel otklanja logičnu misao, a Boga shvaća samo vjerom (svojevrsni voluntarizam), no opet toliko ispravno koliko je voljan svoje egzistencijalno filozofiranje približiti augustinsko-tomističkom mišljenju. Jaspers, međutim, daleko rigoroznije dijeli dualizam spoznaje — posve slično Kantu — na intelektualističko-konceptualni

[239] El Naber: *De philosophia existentiae*, str. 34; J. Ternus: *Berdjajevs »theandrische Anthropologie«* — Scholastik, str. 247—252.

[240] F. Heinemann: *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, str. 78.

svijet spoznaje, a to je svijet fenomena, i znanstveno-tehnički, i opet na svijet »filozofske« spoznaje, koji pripada, koji se rađa u dubinama čovječjeg bića težeći za doticanjem Transcendence preko intuitivno-praktičnog slobodnog slijeda, toka.

To je svojevrsno agnostičko napipavanje »Apsolutnog«, Jaspersove Transcendence, napominje Keilbach, uspoređujući Jaspersovo mišljenje s prototipom: s Karl Gustav Jungovim shvaćanjem religije i Boga.[241]

Psihološko-etička podloga

Dokazi za egzistenciju Božju na način *quinque viae s. Thomae* ne vrijede za naše autore. Nema vrijednosti dokaz koji »prisiljava« svojom argumentacijom. Sve ovisi o vjernosti i iskrenosti samog egzistencijalnog pokušaja, dakle o stalno kušanoj slobodi povezanoj s odgovornošću, slobodnim »hoću« ovisi da li ću se sebi bogatije i dublje otkriti. U tom bogatijem otkrivanju samog sebe javljat će mi se i Transcendenca. Taj nam odnos pokazuje, međutim, strogu korelaciju — kao zajedničku uzročnost — između egzistencijalnog pokušaja i progresivne objave, revelacije samog Apsolutnog Bitka ili Transcendence. Jednako tako između ove revelacije i egzistencijalnog uzbiljenja, egzistencijalnog pokušaja.

Ovo bi spadalo u ozračje etike, gdje se pokazuje ljubav prema Istini, koju egzistencijalisti teško ili nikako ne mogu vidjeti u starim kalupima logičnog zaključivanja. Egzistencijalni život je neistraženo područje duha, koji stoji otvoren prema Vječnoj Vrednoti. Koliko je duh više otvoren, toliko je više obogaćen Vječnom Istinom i Ljubavi. To bi bila egzistencijalna istina, koja se može uzeti kao podloga za odnos Bog—čovjek i kod naših autora, ali koja je zaista toliko vrijedna koliko su otvoreni.[242]

Zaista, svaki od naših autora govori o Istini, o Ljubavi kojoj mora biti otvoren, govori o svojoj egzistencijalnoj istini, no tolike razlike između kršćanskog gledanja (Kierkegaard, Berdjajev) i nekršćanskog (Jaspers) i opet unutar kršćanskog i katoličkog Marcelova gledanja pokazuju koliko je u egzistencijalizmu naših autora naglašen relativistički, a i skeptički stav upravo prema kršćanskom gledanju, koje bi i kod njih i u odnosu na njihovu egzistencijalnu istinu moralo biti objektivni filozofski okvir u kojem se skladno bljeska subjektivno gledana Vječna Vrednota.

Vjera

Transcendenca je kod naših autora razumski neodrediva, a jednako tako je i neodrediv čin kojim se dosiže, posjeduje Apsolutno. Prema tome,

[241] M. M. Davy: *Un Philosophe itinérant*, str. 225—26; J. Fischl: *Geschicthe der Philosophie* V, str. 318; M. F. Sciacca: *Die Täuschung eines christlichen Existentialismus* — Wissenschaft und Weltbild, str. 260; W. Keilbach: *Philosophischer Glaube in christlicher Existenz* — Münchener theologische Zeitschrift, str. 172; Isti: *Pro mundi vita* — Festschrift der Theologischen Fakultät, str. 147—164. Usp. još: Paul Ricoeur—Gabriel Marcel: *Gespräche*, str. 13—16.

[242] V. Sainati: *Attualismo ed esistenzialismo* — Giornale critico della filosofia italiana, str. 422.

vjera kao »čin razuma što pristaje uz božansku istinu na zahtjev volje koju Bog svojom milošću potiče«[243] ne bi bila vjera kako je donose naši autori, uz ograničenje za Marcela.

Kantova misao: moram napustiti znanje da ustupim mjesto vjerovanju, govori da se ne može usvojiti racionalna spoznaja za određivanje čina vjere. S odbacivanjem racionalne metafizike kod naših autora jednako se odbacuje i racionalnost vjere. Vjera je kod naših egzistencijalista područje svojevrsnog agnosticizma. Oni ne govore o vjeri u smislu bilo kojih razumski dokazanih istina, objektivnih istina. Oni kao filozofi ne prihvaćaju vjeru u smislu »naravno«-religijskih spoznaja o Bogu, a kao kršćani — pripadaju kršćanskim zajednicama — ne prihvaćaju sve istine objavljene po Kristu — izuzevši Marcela — i opet njihova vjera nije u tom smislu kršćanski-racionalno obrazložena.

No ipak je vjera čin kojim oni dolaze u kontakt s Bogom, s Apsolutnim, s Transcendencom. Oni gledaju na taj kontakt uvijek doživljavajući egzistencijalno, ne reflektirajući. Dolaze do toga slobodnim odlukama koje »nemaju razumske« fundiranosti. Događa se to — kontakt s Bogom — bezuvjetnom, slobodno-nužnom odlukom, koja tako subjektivno dokučuje »Apsolutno«.

Valja nam upozoriti na neke posebne momente u činu vjere prema shvaćanju naših autora.

Kierkegaard Pojam vjere — kad analiziramo njegov čin vjere — kod njega je prije svega spojen s čistim pouzdanjem, koje ima svoj temelj u luteranskom naučavanju. U tom pouzdanju čovjek se treba posve predati Bogu. Istočnim grijehom ranjena ljudska narav uvijek će u sebi ostati takva. Treba prema njegovu gledanju spoznati apsolutnu manjkavost — *absolutam deficientiam* — naravi, razuma i volje. Iz toga jednostavno čovjek zaključuje — tvrdi Kierkegaard barem za sebe — da mora očajati pri pomisli da bi se svojim razumom dovinuo bilo kada iznad ovoga svijeta ili, etički gledajući stvar, iznad svoga naturalističko-estetičkog *esse*. Zato ne preostaje drugo, ako hoću izbjeći očajanju — Kierkegaardova je misao — već da svu svoju sudbinu slijepo i potpuno stavim u ruke Božje, i to jednim smjelim pouzdanjem. No o tome svojim razumom ne mogu ništa znati o budućoj sudbini, o tome kako će me Bog primiti, kakvo će rješenje dati.

Jobova i, jednako tako, Abrahamova vjera u njihovim kušnjama bila bi ideal za Kierkegaarda, s naglaskom da su oni u časovima kad se trebalo odlučiti što će činiti, potpuno iracionalno, apsolutnom smjelošću i opasnim odlučivanjem s jednom — razumski gledajući, ustvrdio bi Kierkegaard — apsurdnošću izabrali svoj put. Dobro su ga izabrali — ne slijepo, kako to

[243] Th. A., *S. Th.* II. q. 2, a. 9.

Kierkegaard voli reći, ali ipak tu »iracionalnost« stavlja za temeljni osjećaj svoga religioznog života.[244]

Intimni razlog takva gledanja stoji, doduše, u čovjekovoj ovisnosti o Bogu, o njegovoj životnoj nenužnosti, ali je u Kierkegaardovoj filozofiji tu još uključeno i ono luteransko gledanje, ono naučavanje koje tvrdi da je čovjek ujedno pravednik i grešnik. Grijeh, prema tome naučavanju, ostaje u sebi i u svojim ontičkim učincima kod čovjeka. Čovjek — njegovo *esse humanum* — ne liječi se, niti se podiže, već ostaje trajno grešno, opako.

Stoga Bog s milošću koju daje stvara zapravo u čovjeku nepomirljiv rascjep ili suprotnost između »ljudskog« i »kršćanskog«. Kršćansko *esse* je u meni najveća perfekcija, savršenost, no ujedno s tim što Apsolutno stoji protiv onoga »ljudskog« — *humanum* u čovjeku. Odatle se u čovjeku nužno rađa jedno trajno trpljenje, trajno bolesno stanje.

To se još povećava po drugoj dogmi, jednako tako tragičnoj i tjeskobnoj: Bog je »apsolutni« gospodar. On to jest, i mi to velimo, samo ne u luteranskom shvaćanju, koje tvrdi da po milosti ne postajemo djeca Oca. *Abba-Oče* ne odgovara duhu posinaštva u smislu Pavlova naučavanja, već čovjek ostaje uvijek predmet srdžbe i mržnje Božje, a ne dijete dobrog Oca. K tome još pridolazi misao luteranskog naučavanja o apsolutnoj slobodi Božje volje koja nije vezana nikakvim esencijalnim redom, i tako ostaje krajnja nesigurnost da li je čovjek predmet Božje mržnje ili ljubavi. Odatle i stalni strah i drhtanje, koje se sve više povećava utoliko ukoliko čovjek više spoznaje te istine... Zato će sve teže nositi pritisak i nužnost toga stanja u sebi. To će se življe doživljavati ukoliko će čovjek težiti intenzivnijim spasonosnim i osobnim djelovanjem, dokle god se posve ne istroši za Boga. To je Kierkegaardova »teologija križa«.

Nietzsche je uskliknuo: Treba nestati kršćanina da nastane čovjek! Kierkegaard drugačije: Treba negirati čovjeka da se da mjesto kršćaninu. Međutim je i jedna i druga ekskluzivnost i paradoksnost kriva.

Vjera treba stajati na razumnoj obrani ljudske naravi, koju milost ne uništava niti potiskuje, već je usavršava. *Gratia non destruit, sed supponit naturam, eamque perficit!*[245]

U tom se okviru ima promatrati čin kršćanske iracionalne vjere u Kierkegaardovoj filozofiji.

Berdjajev On prihvaća Kierkegaardovu »teologiju križa«, ali u svojim koncepcijama. Berdjajev gleda primjer Kristov i veoma r a c i o n a l n o tvrdi da naša sloboda treba biti u našoj vjeri — on to govori kao filozof — upravljena na primjer Božjeg Sina, koji je pokazao kako treba s veseljem uzeti križ.

[244] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 39; J. Wahl: *Les philosophies de l'existence*, str. 86; Franz Rüsche bilježi: Vjera je kod Kierkegaarda jedan iracionalni, krivo shvaćeni skok, jedna fideistička *Wagnis*, bez *praembula fidei*, bez svih onih putova koji idu naravnim razumom ususret nadnaravnoj vjeri ... Theologie und Glaube 1950, str. 17. I u tom smislu utječe i na druge. Vidi: A. M. Fawzia: *Nietzsche et Kierkegaard* — Revue de Métaphysique et de Morale, str. 482.

[245] Al Naber: *De philosophia existentiae*, str. 40.

Moja sloboda je milost — tvrdi Berdjajev — kojom treba da preko svoga stvaralaštva uzbiljim, ostvarim ono što je Krist pokazao. On nikako ne bi bio pristalica Kierkegaardove sinteze: čovjek grešnik-pravednik i uvijek tako. Čin njegova »filozofsko-kršćanskog« vjerovanja ima pozitivnije vidike. Ja sam grešnik, ali svojom stvaralačkom slobodom moram ostvariti ideal bezgrešnosti za sebe i za cijeli svijet. Na to je, uostalom, pozvan svaki čovjek, da stvaralačkim zahvatom svijet učini za sebe, ali i za drugoga boljim i da ga tako preporađa.

Berdjajev nije sklon Kierkegaardovu maštanju o Bogu kao apsolutnom gospodaru. On je za njega ljubav, i to sasvim sigurno. Krist nije gospodar, već rob, ali ne u smislu Kierkegaardove teologije križa, već slobodnog stvaralaštva. Krist nosi križ... On ga slobodno prihvaća — to je Kristova sloboda s njezinim bremenom — u tom je očitovao svoju vjeru i ljubav prema Ocu. To je tajna Kristove slobode, a tu tajnu moramo i svi mi prihvatiti — ovdje je naglašen iracionalizam Berdjajevljeve vjere — i nasljedovati Krista. Bog neće nikakve sile, već našu slobodu, i samo na taj način čovjek nasljeduje Sina Božjeg iskupljujući raspetu pravdu, popravljajući čovjeka do njegova savršenstva.[246] Prokušana sloboda nam govori da je ona breme, teškoća, ali za nju je ideal ne nepravedni, grešni čovjek, koji trajno takav ostaje u napetosti *humanum—christianum*, već, naprotiv, Berdjajev je bliži mišljenju: *gratia non destruit, sed perficit naturam.* No poimanje njegove milosti nije ono što naučava katolička nauka, a ni pravoslavna, već je to ono što on naučava: slobodni podvig duha!

Berdjajev razumski gleda na Krista, na vjeru koju je Krist donio: ljubav k Ocu i bližnjemu — otkupljenje raspete pravde, ali sam čin njegove vjere ostaje iracionalan upravo zato jer ga diktira njegova sloboda, koja to hoće, ali bez racionalnog obrazloženja. On odbija vjeru i religiozni život koji se preokreće u tradicionalno shvaćanje i mutne forme. Za njega je vjera (egzistencijalna) uvijek u dubinama »mističnog« proživljavanja koje nije moguće razumski eksplicirati — nije li to mutna magla? — i ljubavi temeljenoj na slobodi.

Jaspers

Ovaj se uvelike razlikuje u gledanju na čin vjere i od Kierkegaarda i od Berdjajeva. Dvojica prvih naših autora imaju svoju »kršćansko-filozofsku« vjeru. Oni je postavljaju u okvir svoje egzistencijalne slobode, koja joj je i temelj. No Jaspers je u tom odnosu sačuvao samo svoju slobodu i s njom postavljenu razliku. On bi svojim kolegama — tako izlazi — prigovorio da svojom vjerom traže kontakt s »Apsolutnim«, ali na jedan ne posve slobodan način. Oni su vezani na izvjesne fiksacije kršćanskog naučavanja. To se ne može dopustiti ili pripisati slobodi egzistencije, koja mora biti posve neovisna.

Stoga Jaspers i naglašuje razliku između teološke vjere — ova bi, prema Jaspersu, pripadala Kierkegaardu i Berdjajevu — i filozofske vjere, koju on naučava.

Prije svega uočimo razliku između filozofije i religije. I jedna i druga su potrebne za uzbiljenje egzistencije, jedna i druga pripada čovjekovu

[246] Berdjajev: *Filosofija svobodi*, str. 217—19.

životu. Usput rečeno: Jaspers misli na objavljenu, p o z i t i v n u religiju — kako to naglašuju protestanti, a ne na naravnu. Pozitivnoj religiji odgovara »teološka vjera«. Ova govori o osobnom Bogu koji se čovjeku objavio, govori o o d r e đ e n i m svojstvima osobnog Boga i postavlja to u odnos stvorenog »ja« i osobnog, apsolutnog »Ti«.

Filozofija — dakako Jaspersova — i transcendentalno-metafizički čin povezanosti egzistence s Bogom, koji Jaspers naziva »filozofskom vjerom«, nema pred sobom osobnog Boga s njegovim određenjima »teološke vjere«, već ima Boga kao sakrivenog u šiframa *(chiffres)*. Ova filozofska vjera i ne vodi tomu da se dosegne, upozna osobni Bog objavljene vjere. Ovdje filozof slobode »stavlja ograničenja« u tom smislu da filozofija kao filozofija jest i ostaje po svojoj biti tuđa religiji. Filozofija, prema tome, teži Bogu — to je čin vjere svake egzistence, koja se njim upravlja prema Bogu, a ipak tako da ne bi bila u mogućnosti dokučiti, dotaći se osobnog Boga.[247]

Takvim gledanjem filozofija nije *ancilla theologiae* — ne služi joj, već se stvara jedan drugi odnos. Filozofija ovisi o religiji utoliko ukoliko religija sugerira cilj koji finalno upravlja prelazni akt filozofije. No filozofija je u prednosti pred religijom utoliko što ne dopušta, odnosno što upozorava religiju da se čuva mišljenja koje je sklono shvaćati Boga kao nešto određeno, fiksirano, nešto što je smješteno u svijetu *(mundanisatum quid)*. Svako takvo shvaćanje nije slobodno u smislu egzistencijalne slobode, već je to objektivirajuća fiksacija, određenost, a takvo shvaćanje pripada palom čovjeku, neautentičnoj egzistenciji, koja »boravi u svijetu svijesti i razuma«, a ne živi egzistencijalnom probuđenošću. Nije egzistencijalno-slobodna, proživljava Boga relativno i fenomenalno, a ne dokučuje »Apsolutno«.

Zato je filozofska vjera, tj. ovaj stalni nužni prelazni akt kojim egzistenca dotiče Apsolutno, vredniji od teološke vjere. Kršćanska religija nije ništa drugo, prema Jaspersu, već jedna teška fikcija. Sve kršćanske dogme su samo »mitovi« za Jaspersa. Ti mitovi, filozofski gledajući, samo sprečavaju slobodu, njegova je misao. No ipak se »oni« mogu dopustiti kao neke provizorne forme, dakako manjkave, ali opet kao elementi koji doprinose egzistencijalnom poticanju. Ujedno takva religioznost, vezana na takvo naučavanje (dogme-mitovi), može provizorno doprinositi za filozofsko-egzistencijalno razbuđenje, a to je, prema Jaspersu, jedina apsolutna forma kojom čovjek treba težiti svim svojim snagama prema uzbiljenju egzistence.

U okviru takvog shvaćanja Jaspers je postavio vis-à-vis Kierkegaarda, oca modernog egzistencijalizma, primat egzistencijalno-filozofske vjere, koja se otkriva kao laicizirana forma novog egzistencijalnog mišljenja. Razumljivo je da takvim mišljenjem nastaje i jedna opasnost u pretpostavci da je Bog — Transcendenca — »esencijalno sakriven«, koji se samo dokučuje transcendirajućim aktom, dakle jedino u činu kojim ga se traži.

[247] G. Scherer: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* — Die Kirche in der Welt, str. 152—53; B. Badrov: *Teistički egzistencijalizam Karla Jaspersa* — Dobri Pastir, str. 38.

Rekli bismo: nekako ga se opskurno osjeća. Ovo je sasvim obratno od gledanja i shvaćanja religiozno-teološke vjere, koja govori o osobnom Bogu koji se objavio. Ili: moj subjektivni akt transcendiranja spoznaje transcendenciju objektivno uzetu — i to objektivno-racionalnu — spoznanjem moga subjekta, mene. Toga kod Jaspersa nema, jer on ostaje na poziciji svoje slobode, koja ne može biti vezana na nešto određeno, pa ni u smislu Kierkegaardova i Berdjajevljeva gledanja na objavljenog Boga, već njegova sloboda ostaje dinamizam »lebdenja« i u bezuvjetnosti slobode, ali i u rezultatima filozofiranja.[248]

Marcel

U odnosu Kierkegaard-Berdjajev s jedne strane i Jaspers s druge strane Marcel pripada filozofima koji, prema Jaspersovu razlikovanju, zastupaju čin religiozno-teološke vjere. Marcelov *»Invérifiable Absolu«* jest *actus purus* tradicionalne filozofije, samo ga on ne dokazuje na način kao što to čini tradicionalna filozofija. To je »filozofski« Bog! On želi imati u svojoj filozofiji doživljenog Boga. Taj smisao ima njegova tvrdnja: nemoguće je dokazati da Bog jest. Ne može nitko otkriti Boga. Način kojim se dokazuje Boga (teodiceja) ne dokazuje egzistenciju Božju.

Dokazivanje egzistencije Božje kao neprouzročenog Uzročnika nimalo se ne sviđa Marcelu. On to napada i odbacuje.

Skolastički dokazi vrijede samo utoliko ukoliko služe kao potvrda za posjedovanje, za spoznanje Boga koji se nekome već na drugi način dao. On se pita: da li ću ja moći tako misliti, tj. kategorijama bića tradicionalne filozofije? I odgovara da sumnja u to.

Znanstveno se ne može dokazati Boga, kao što je i ateizam nedokaziv. Racionalni dokazi ne mogu kod Marcela vrijediti u onom smislu kao njegovo doživljavanje Boga. Naturalna filozofija može toliko poslužiti ateizmu koliko i teizmu, ako se Bog ne doživljava povratnom misli.[249]

Ovo nekoliko nabačenih misli dobro će poslužiti za potpunije osvjetljenje Marcelova gledanja na čin vjere.

Ne možemo ni Marcelu kao ni drugim našim autorima nijekati doživljavanje Boga. No to je njihova subjektivna stvar, koja može i na njihov toliko posebno naglašen način biti i te kako proživljena, ali to nije isto što i znanstveno, metafizički dokazati postojanje Božje egzistencije. Filozofski i religiozni put jednog Marcela nemaju ostali naši autori, a pogotovo ne »ostali« ljudi. Stoga za Marcelovu tvrdnju da tradicionalni dokazi

---

[248] M. F. Sciacca: *Täuschung eines christlichen Existentialismus* — Wissenschaft und Weltbild, str. 260.

[249] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 223. 98. 198. 302; Isti: *L'homme problématique*, str. 62—63. »Pour aller tout de suite à ce qui me paraît être l'essentiel, il me semble qu'il faudrait en finir avec Dieu l'idée d'un Dieu Cause, d'un Dieu concentrant en soi toute causalité, ou encore, en un langage plus rigoureux, avec toute usage théologique de la notio de causalitate. C'est justement ici que Kant nous a montré le chemin sans peut-être aller lui-même jusq'au bout des conséquences de sa découverte.« Isti: *Être et avoir*, str. 119. 38. 175—76. »La preuve ne peut que nous confirmer ce qui nous a en realité été donné par ailleurs.« M. Bohemski: *Gabriel Marcel* — Archiv für Philosophie, Stuttgart 1949, str. 59.

ne bi vrijedili bez već spoznatog Boga na drugi način, velimo da nema temelja. On može imati dubinu, može proživljavati svojom povratnom misli — recimo intuicijom; to je njegov aktivni susretaj sa Stvarnošću, s Bićem u kojem i sebe otkriva; on odbija panteizam, no ne može s opravdanjem, jer je njegov doživljaj nešto više, nijekati ispravnost tradicionalnog dokaza za egzistenciju Božju, koji je baziran na objektivnoj vrijednosti univerzalnog načela uzročnosti. Marcel se očito ovdje bori protiv determinizma usko shvaćena, a ne gleda u pravom odnosu tvorni uzrok, koji je upravo doživljavajući Bog njegove intuicije, njegov finalni uzrok.

Marcel bi, a pogotovo ostali naši autori, morao, odbacujući tako gledan tvorni uzrok, napokon odbaciti sebe sa svojom intuicijom..., kojoj je on tvorni intelektualni uzrok, ne samo moralne, već i juridičke odgovornosti.

U ovom poglavlju svoga filozofiranja i koncilijantni Marcel, a pogotovo ostali naši autori, ostaje ipak u priličnoj mjeri nejasan,[250] ali je teško reći: apsolutno neprihvatljiv, jer se njegove filozofske misli ne mogu uključiti u klasično-augustinsko-tomističku liniju filozofiranja, i to zbog toga što nema ravnoteže između razuma i vjere.

Čin kojim se dokučuje »Apsolutna neprovjerljivost« jest čin vjere, u kojem se konstituira sloboda. Slobodom čovjek prilazi Bogu, ali sloboda u činu vjere i prima svoju dubinsku dimenziju. On je u tom pravcu, iako katolik, ipak previše subjektivistički obojen, bez dovoljno istaknute objektivne refleksije. Ne bismo kod Marcela mogli reći da je čin vjere samo objektivno razumski čin, no svakako spoznaju — tu komponentu katoličkog gledanja — on ne isključuje. Ne bismo mogli reći da konstituiranje slobode u činu vjere nije prava angažiranost slobode; štoviše, ona je i te kako naglašena: kao dispozicija za taj čin, kao angažiranost u njemu i kao ona koja samim činom u kojem se angažira dobiva svoju dubinsku dimenziju. No to su — rekli bismo — spoznajne forme i spoznajna razlikovanja skolastičke refleksije. On nju, međutim, za svoj čin vjere ne bi htio. To je apstraktna analiza, a njegova intuicija drugačije operira: ona gleda u činu vjere zahvat slobodnog duha, koji se činom vjere nalazi u božanskoj slobodi. To je misterij, tajna — naglašuje Marcel — ali koja je svojim fideističkim tendencijama jednako opasna kao i čisti racionalizam.[251]

Čudno je da Marcela smeta razumska refleksija o činu vjere. On se boji da će njegova intuicija izgubiti na svojoj vrijednosti i na svojoj kompaktnosti. Ipak ne izgleda da razglabanje o vjeri, u koju on gleda onako kako je sveci doživljavaju, razbija čin vjere, koji će se aktualnije doživljavati u različitim časovima života, već je ta bojazan u Marcelovu intuitivnom gledanju, a koje želi zadržati u okviru katoličke nauke — povezana sa ne tako lakim shvaćanjem čina vjere i s nejasnoćom, koja

---

[250] J. Janžeković: *Gabriel Marcel in njegovo delo* — Nova Pot 1956, str. 181—82; M. F. Sciacca: *L'equivoco dell'esistenzialismo cattolico* — Filosofia e vita, str. 53.

[251] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 36; M. F. Sciacca: *Die Täuschung eines christlichen Existentialismus* — Wissenschaft und Weltbild 1962, str. 263; P. Prini: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, str. 60—61.

odatle proizlazi zbog razlike u egzistencijalističkom intuitivnom gledanju i racionalnom distingviranju.

Možda bismo u tom pravcu bili skloni na osudu Marcela, no kad se promotri njegovo gledanje u cjelovitosti: vjera-filozofija, Krist, kršćanstvo, Crkva, onda je promatrač njegova gledanja u jednoj sigurnosti popuštanja, koja sigurnost dolazi do zaključka: Marcel valjano proživljava svoj čin vjere, koji ga povezuje s transcendentnom stvarnošću, ali trpi zbog filozofske perpleksnosti u odnosu na racionalno gledanje na taj isti čin, na tu refleksiju o činu vjere, koji on dublje, intuitivno gleda, odnosno proživljava.

Nadnaravni elemenat vjere

Ovdje bi nam se nametalo pitanje kako suditi o Nadnaravi čina vjere — o utjecaju milosti i njezinim rezultatima s obzirom na Nadnarav kod naših autora. Osobito to postaje značajno kad se uzme u obzir da je njihovo poimanje milosti — isključivši Marcela — sasvim nešto drugo od onoga što naučava katolička teologija.

Kako, dakle, tumačiti transcendentalnu finaliziranost i, opet, odbijanje onoga bez čega se ne može zamisliti m i l o s n o djelovanje. Dakako da mi ne možemo ulaziti u sadržaj duše, da bismo mogli donijeti pojedinačni sud o djelovanju ili nedjelovanju milosti, no načelno možemo reći svoj sud s obzirom na njihovo filozofsko izlaganje.

U metodičkoj pretpostavci »čiste naravi« u odnosu na milosni red Božje ekonomije spasa velimo da čovjek doživljava sebe i čitavu stvarnost, pa i kozmičku, što bi naši autori nazvali usvjetnom zbiljom, drugačije od »doživljavanja u čistoj naravi«. Čovjek je pozvan na Nadnaravni život. To nam potvrđuju i oduševljene izjave naših autora, koji »doživljavaju« Boga.

Ovaj poziv na Nadnaravni red ne bi se imao shvatiti u smislu entitativne promjene čovjeka, već intencionalne, usvjesne finaliziranosti, što bi filozofski značilo da čovjek i prije ganuća pomoću milosti ima zbiljsku vezu s Nadnaravi. A teološki: da nadnaravna finaliziranost nije juridička (izvansvjesni elemenat), već usvjesna; a to znači da je u čovjeku jedna determinanta koja ga određuje za spoj s Transcendencom. To je Blondel nazvao transnaturalni elemenat, koji stalno (i u paklu) prati čovjeka. U vezi s tim problemom, a i povodom Blondelova gledanja na taj problem, neki katolički teolozi taj elemenat nazivaju boljim, spretnijim terminom: »nadnaravni egzistencijal«.

Ontička determinanta naravi Esencijalno je čovjek isto u redu naravi i u redu Nadnaravi: *animal rationale.* Ovisnost od Boga Stvoritelja je samo akcident, koji, esencijalno gledajući, ne mijenja bit. No u metafizičkom redu, to jest u odnosu *Esse ab—Esse ad,* ona je stvorenost koju nazivamo ontičkom determinantom, ono što pogađa čitavo ljudsko biće *»in linea tou esse«,* ukoliko je biće. To je nazvani egzistencijal u

smislu *modus existentialis.* Ta ontička determinanta zalazi u svjesno ljudsko doživljavanje, i to po dinamizmu *Esse ad,* a ne po pasivnom *Esse ab* — osobito zanemarenom kod naših autora. Tako se Bog kao svršni Uzrok pokazuje kao *pondus naturae,* koji žari u uključivoj zoni svakog svjesnog čina kao neugasivi *appetitus naturalis,* koji naglašuje sv. Toma.

To je u metafizičkom redu *(Esse ab—Esse ad),* ne u esencijalnom, nešto bitno različito od metodički postavljenog stanja »čiste naravi«.

Analogija prema sv. Tomi Ako se ovdje poslužimo jednom tvrdnjom sv. Tome: *Sicut de infusione animae rationalis, similiter est de justificatione impii,* i ako to proširimo u slijedećim mislima, dobit ćemo obrazloženje za Nadnaravni egzistencijal.

Naime, u prihvaćanju umjerenog transformizma tvrdimo da dotični organizam, koji se razvijao, ne može zahtijevati ulijevanje duše u organizam, a niti Bog ulijeva dušu u organizam kao vodu u neku posudu, jer ne bi bila duša *in unicitate formae substantialis,* već Bog ulijevanjem duše preobrazuje materijalni supstrat organizma tako da je *esse animae esse compositi humani.* Čovjek je ulijevanjem duše doživio jednu preinaku, i zato nije nazvan dotični životinjski tip (uzmimo orangutan) razumnim, već je nazvan razumna životinja. Pozitivne znanosti to svojim rezultatima potvrđuju onako kako to metafizika dokazuje.

Ako ovu analogiju prenesemo na područje Nadnaravi, onda dobivamo slijedeći zaključak: U Nadnaravi nam Bog daje samog sebe, poziva nas na život u zajednici s njim (naši autori to apostrofiraju). Čovjek opet kao što ulijevanjem duše doživljava preinaku, tako doživljava tu preinaku i pozivom Božjim na zajednički život. On je ontički determiniran — on traži milost, Božji dar za sjedinjenje. Čovjek se tim načinom egzistencijalno transformirao, iako i tu u redu esencije ostaje isti: *animal rationale.*

Ova analogija između čina stvaranja i čina posvećivanja može se barem relativno usvojiti, jer se u prvom i u drugom slučaju radi o ponadnaravljenju, gdje se pokazuje dispozicija koja u Božjoj ekonomiji spasa »zahtijeva« milost.

Sv. Toma u tom smislu veli: Materija je otvorena prema svim mogućim formama. Da je *informira* za jedno (jedinstvo s Bogom), a ne za drugo, ovisi o stanovitim dispozicijama koje daju prednost jednoj mogućnosti pred drugima.

U odnosu na čovjeka Bog je utisnuo cilj — sama sebe — u dušu, i sada čovjek treba da pokaže što je on prema tom utisnutom cilju dužan učiniti, što je dužan postići pred Bogom.

Finalna determinanta je »indeks sraštenosti« između naravi i konkretne nadnaravi, i posljednja dispozicija koja proizlazi iz te »sraštenosti« jest traženje milosti u redu Nadnaravi, ali ne u esencijalnom redu promjena, već u egzistencijalnom redu osobnog realiziranja, i tu će utkana u »appetitus naturalis« prethoditi čovjekovoj odluci i tako predstavljati okvir svega našeg životnog odlučivanja, koje je drugačijim svjetlom obasjano upravo tim što imamo svoj finalni Uzrok, Boga koji nam se daje.

Teološko-milosno sudjelovanje

Prijeđemo li iz čisto filozofskog područja na teološko — a tu se radi o djelovanju milosti — i uključimo li ovdje pitanje nadnaravnog egzistencijala, onda bismo — s Augustinovom da se *Humanitas concreta Jesu ipsa assumptione creatur* i da je čovjek pozvan, prema Pavlu iz Rim 8, 29—30, da Boga gleda i ljubi kao dijete Božje u Božjem Sinu (Isusu) — ustvrdili da tu postoji c o n f i g u r a t i o s ljudskom naravi Isusa Krista. Isus je uzeo tijelo, a nas je pozvao na sudioništvo svoje Božje naravi. To se ima shvatiti egzistencijalno, i, dakako, ovaj poziv na sličnost s njegovom božanskom naravi *(configuratio)* naša je izvanjska, a *conformitas* naša unutarnja dubina i prožetost, kojom ćemo prijeći preko samo izvanjske sličnosti u dubine našeg bića. To je sve ostvareno suradnjom s milošću.

Configuratio s Kristom kao egzistencijalna determinanta traži svoje upotpunjenje, jer je samo izvanjska — pa može biti i u stanju grijeha i u paklu — a upotpunjenje se događa našom suradnjom s milošću.

Da li će upotpunjenje stvarno nastupiti, to ovisi o mnogim preduvjetima, ali samom svojom stvorenošću, svojom egzistencijom čovjek je pozvan na to.

To bismo okarakterizirali Tominim riječima: *Naturaliter anima est gratiae capax.*[252]

Spoznaja i milost

Nadnaravni egzistencijal, dakako, omogućava čovjeku pristupiti Bogu, a s obzirom na milosno djelovanje u odnosu na spoznaju velimo: »Naravan i milosno prosvijetljen čovjek raspolažu istim konceptualnim instrumentima i, prema stupnju prirođene darovitosti, — važno za naše autore! — podjednako se snalaze... Ono po čemu milošću vjere obasjan vjernik nadilazi golu narav prepuštenog pozemljara nije nikakav kviditativno novi 'mistički' tip spoznanja, nego samo njegov egzistencijalni odnos prema predloženoj, objavljenoj Istini! Razlika, dakle, nije u zoni objektalno uočenih i formuliranih predmeta; pod tim vidom i čovjek koji nema milosnog svjetla, i vjernik obasjan milošću vjere spoznaju isto! Razlika je u tom što vjernik drugačijim srcem gleda na uočenu stvarnost nego što to čini čovjek bez nadnaravnog svjetla! Obadvojica dakle 'analitički' vide isto, ali 'sintetički' istu istinu tumače drugačije.«[253]

Ako ove misli primijenimo na naše autore, onda nam postaje jasnije zašto se s obzirom na svoje egzistencijalno doživljavanje, »shvaćanje«, razilaze. Rekli bismo: njih ne unificira milost s obzirom na sve objavom dano; iako se »analizom« dotiču svega, govore o svemu objavljenom, sve to ipak sintetički tumače drugačije.

Prihvatiti, osobno usvojiti objavljene istine, slobodno htjeti pitanje je i nadnaravne milosti, koja potiče najprije ljudsko srce, čitava čovjeka, da on pod nadnaravnim nadahnućem ispravno provede svoju odluku. Milost zahvaća razum i volju tako da pod utjecajem milosti egzistencijalni dinamizam doživljava svoj preobražaj.

[252] J. Ćurić: *Blondelov stav pred apologetskim problemom*, str. 199—204; Th. A., *S. Th.* 1—2, 113, 10c.
[253] Ćurić: *Blondelov stav pred apologetskim problemom*, str. 258.

Ako se to doista događa i prima svoj završni oblik, onda se kod nepromjenljivih, objektivnih istina duša, ljudska egzistencija nalazi uvijek u bitno istom stavu nadnaravne istine!

No može biti i nešto sasvim drugo, a to je da smo svojim nadnaravnim egzistencijalom pozvani na nadnaravni život milosti, a ako u smislu odnosa *configuratio—conformitas* ne prihvaćamo uistinu tu *conformitas*, već je površno odbijemo, naša duša, čitava naša egzistencija ne dobiva jedan bitni svoj sadržaj u egzistencijalnom smislu. U esencijalnom redu se ništa ne mijenja, ostaje *animal rationale*. Bitni sadržaj u egzistencijalnom smislu dakako mijenja totalno čovjeka s obzirom na njegovu vrijednost u nadnaravnom smislu. I dakako, tako čovjek postaje egzistencijalno milošću ono što možda do sada nije bio, i obratno.

U vezi s tim

Nikako se ne može primijeniti Kierkegaardovo mišljenje, izvađeno iz luteranizma: *Homo simul justus et peccator*, u kojoj je orijentaciji iz tjeskobnog stanja »egzistencijalna sloboda« donosila »rješenje«, mjesto da je ta sloboda (mi govorimo o naučavanju), okrijepljena milošću koja uništava grijeh u čovjeku, donosila smirenje u nadi, kako na to gleda Marcel, čija je misao da je možda upravo u orijentaciji *conformitatis cum Christo* milost ona koja bi bila temelj onoga što on jest — i da se tom temelju milosti može iznevjeriti i tako ne biti ono što bi egzistencijalno trebao biti. Ovu misao jednako naglašuje i E. Rideau povezujući je s tajnom slobode: »Ispunjen idejom Beskonačnoga i oživljen Duhom, čovjek osjeća da je pozvan biti ono što nije, steći ono što nema.«[254]

Ponešto drugačiji je smisao Jaspersovih riječi, a taj se može dobiti iz cjelovitog filozofiranja: Ja sam posve zavisan od božanske volje. Moja mi volja ništa ne pomaže i ne mogu sâm ništa učiniti, ako me Božanstvo ne bi pokrenulo — a to on naziva milošću *(Gnade)* — što nije zasluženo, i djelovanje moje volje bilo bi bez toga izgubljeno. Iako bi verbalno izgledalo da govori o djelovanju milosti, ipak potpuni smisao njegova filozofiranja pokazuje značenje egzistencijalnog potencijala, *configuratio*, ali ne jednako tako i *conformitas*. Možda je još zgodnije reći: on govori o općem Božjem sudjelovanju *(concursus)*.

On je pozitivan u ocjeni moralnog stava prema Transcendenci, ali sasvim negativan u odnosu na Objavu, preko čega se ne može prijeći kad se želi osjetiti, vidjeti otvorenost volje, kako bi rekao Blondel, za nadnaravni sadržaj Objave.

Slično tome »religiozni filozof«, koji sebe naziva etičkim tipom filozofa, koji filozofira upravo »etičkom strasti« (ne normom), ima svoje opravdanje kad govori o svom »mističnom« načinu filozofiranja — a to je uzlet njegova duha k jedinstvu s Bogom, to je nadvladavanje materijalnog svijeta, ali uvijek snagom »slobodnog duha«, a ne milosti kao nad-

[254] Marcel: *Être et avoir*, str. 181; *Journal métaphysique*, str. 159; E. Rideau: Nouvelle revue théologique 1965, str. 182.

naravnog dara koji ga u tom potiče i upravlja.[255] Tako je Berdjajev svojim etičkim stavom prema Bogu izvanredno snažan, ali toliko manje vrijedan u gledanju na cjelokupnu Objavu kao dar Božji koji treba prihvatiti i surađivati s milošću od Boga danom kao snagom koja dominira nad duhom tako da se može barem implicite raspoznavati *conformitas* duše i njezina djelovanja kao odgovor integralnog čovjekova stava kojim će se praktički i milosno realizirati egzistencijalni polet temeljen na nadnaravnom egzistencijalu i uokviren s konfiguracijom s Kristom.

To međutim ne možemo ni explicite ni implicite opažati u Berdjajevljevu filozofiranju. U tom smislu se ne može govoriti o otvorenosti njegove volje, njegove slobode za valjano shvaćanje stvarnosti božanske objave.

Slobodni odnos prema Kristu

Tako bismo nazvali stav naših autora prema povijesnoj osobi Isusa Krista — Božjeg Sina! Isus Krist-Bogočovjek, Božji Sin, povijesno je određenje, a Jaspers je »slobodna egzistenca«, pa mu u tom odnosu ne izgleda zgodnim tretirati Kierkegaardove, Berdjajevljeve ili Marcelove »zablude« — objektivnu činjenicu Kristove bogočovječne egzistencije. Sigurno naši ostali autori zamjeraju ovom pretjeranom sanjaru »egzistencijalne slobode«, koji se nije našao pred činjenicom, ili još bolje: koji nije usvojio svojom unutarnjom slobodom Krista Bogočovjeka.

Ne možemo ustvrditi da Bog hotimično vodi u zabludu — a svakako je Jaspersovo shvaćanje Krista (mit) zabluda. No ako sloboda nije određena istinom kao unaprijed određenim dobrom, nema li Jaspers pravo kad naše autore indirektno proglašuje nerealnim jer se bave mitologijom, »zbiljskom« neistinom? On tvrdi da slobodno, unutarnje slobodno traži Boga. Nije li u tom smislu više »slobodan« u egzistencijalističkom shvaćanju slobode — jer ta ne trpi određenja — kad se nađe pred objektivnom činjenicom postojanja Bogočovjeka Isusa Krista? Nije li on »dosljedniji« u ljestvici teističko-egzistencijalističkih mislilaca, ako sloboda proizlazi iznutra, a nije određena ničim izvana, kad tvrdi da ne gleda u svom subjektivnom putu na ništa izvanjsko — kao bitno — za njegovo filozofiranje? Boga može subjektivno doživljavati i tako operirati na svoj subjektivni način doživljavanja, ali ako je Krist vanjsko-historijska pojava, vanjsko-historijska činjenica, i ako je taj Krist Bogočovjek, nije li on na jedan izvanjski način djelovao na orijentaciju duša, nije li on za sve — pa i za teističke egzistencijaliste — donio nešto izvana što mora ući u nutrine? Ako tako jest, onda u filozofiranju egzistencijalista nema opravdanja tvrdnja da sve proizlazi iznutra, već to iznutra ima svoje određenje i izvana, iz pojave Krista-Bogočovjeka, iz njegove nauke.

Ako je pojava Isusa Krista Bogočovjeka objektivno historijska činjenica, onda Jaspers ne priznaje u svojoj »slobodi« jednu istinu, jer on nije

[255] Jaspers: *Philosophie* II, str. 197; Berdjajev: *Filosofija svobodnogo duha* II, str. 174—207.

htio da bi sloboda bila »povrijeđena« nečim izvana danim — »fenomenalnim«. On ostaje, doduše, u tom smislu nepovrijeđena »egzistencijalna sloboda«, ali zabacuje istinu koju dobro uočuju ostali naši autori. Oni, međutim, prema Jaspersu, priznaju »mit Krista« nečim zbiljskim, dakle priznaju ga kao Bogočovjeka, ali jednako tako moraju dopustiti da je na orijentaciju njihove egzistencijalne slobode kao vodič djelovao Krist svojom historijskom pojavom i misijom svoga naučavanja. Istina, oni su to sve prihvatili svojom slobodom — dakle iznutra, neprisiljeno — ali uvijek ostaje istina to da je fenomen historijskog zbivanja utjecao izvana — htjeli ne htjeli — na njihovu egzistencijalnu slobodu.[256]

Činjenično je to u slučaju odnosa prema Kristu — točnije rečeno, prema njegovoj historijskoj egzistenciji — jasno kod trojice naših autora, dok je sasvim obratno kod Jaspersa. No u egzistencijalistički gledanoj slobodi ima i drugih nedosljednosti, pa bi se ova Jaspersu mogla i »oprostiti«. Ova (sloboda) nije osvijetljena svjetlom razuma pa može »lutati«, morali bi dopustiti bar Kierkegaard i Berdjajev, koji ne mogu sebe ni zamisliti kao filozofi bez Krista — B o g o č o v j e k a.

Još bliže Ono što je za tradicionalnu filozofiju razum-volja u rješavanju spoznajnih problema teoretskih i praktičnih, kod naših je autora intuicija, koja sadržava istu komponentu, samo u obratnom odnosu: volja—spoznaja, ili bolje reći: pragmatičko posjedovanje.

Zimmermann piše: Čovjek se treba o ž i v o t v o r i t i — egzistencijalisti bi radije rekli: postati autentičnim, suživjeti se s Bogom preko svoje egzistencije. To je prema tomističkoj etici upravo značenje bogoodređenog smisla života. Nastavlja: »Ova je, dakle, za sve ljude važeća istina osnovicom individualno voljnog samooblikovanja po trajnom izvršivanju volje Božje. Za filozofa je zadatak da to kritički ispita i racionalnim putem traži istinit odgovor. Taj odgovor je teistički nazor o životu. Nije to nazor koji ne bi dopuštao neke nadopune i usavršenja iznad (vrhu) razumske sposobnosti, a to je u slučaju da bi Bog po nekom čovjeku obznanio (objavio) neke istine i obveze, što su eo ipso opravdane na osnovu objaviteljskog autoriteta. Da zaista jest tako po Isusu Kristu, zadatak je teološkog istraživanja. Za filozofa dolazi kršćanska religija u obzir pitanjem: da li na o s n o v u r e l i g i j s k o g (v j e r s k o g) s a d r ž a j a k a o m o r a l n e m o t i v a c i j e b i v a č o v j e k v e ć m a s j e d i n j e n s B o g o m

[256] Jaspers: *Philosophie und Glaube*, str. 81; Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, str. 31; Berdjajev: *Duh i realnost*, str. 145; Marcel: *Le mystère de l'être* II, str. 140. Nigdje do toga ne dolaze filozofi koji nisu spoznali Krista. On nije njima bio nešto imanentno. A odatle zaključujemo da je u tome, a i u drugim tvrdnjama, naglašavanje egzistencijalističkih mislilaca da sloboda sama od sebe, iznutra, traži svoj put oslobađajući se »neautentičnosti« Krista. Dosljedno zaključujemo: da je »neautentičnost« stvorila »autentični« mentalitet. Jasnije: vanjskim je utjecajem orijentiran čovjek, odnosno razumski gledajući i slobodno primajući — to je utjecaj odgoja, koji uvijek ima i izvanjski karakter — egzistencijalistički mislioci intuitivnog karaktera — to su naši autori — mogli su u osjećaju svoje intuicije baš onako spoznati kakav karakter u njima nosi ta izvanjska priprava.

n e g o p o r a z u m u, te bi time bio u punom smislu pravi čovjek? Teistički filozof može na ovo pitanje odgovoriti pozitivno.«[257]

No rekli smo da su i naši autori teisti svojom metafizikom, iako ne racionalnom apstrakcijom. Kod ostale trojice naših autora i pojava Krista Bogočovjeka daje pravilniju orijentaciju.

Za Kierkegaarda je Krist tražena potvrda njegova egzistencijalnog gledanja. Bolje: Krista je on usvojio onako kako mu je to oblikovao luteranizam, ali opet, da je osnovnu komponentu u tom poimanju oblikovala njegova individualna sloboda — njegovo egzistencijalno gledanje. Zato je kod Kierkegaarda i ovdje važna vjera u čudesa, u Kristovo uskrsnuće, a ne povijest, koja u svom dokazivanju nema ništa zajedničko s vjerom, piše Kierkegaard.[258] Njegovo je filozofiranje u tom smislu omeđeno »njime«, njim samim, a ne povijesnom zbiljnošću. To dakako lijepo zvuči i kazuje nešto više od razumske ograničenosti. Vjera je svojom metafizikom nad racionalnim i povijesnim dokazima. No to je put i zaključak Kierkegaarda, koji u tom smislu »egzistencijalizira« svojom slobodom. Vezati se na povijesne izvore bila bi dosljednost, ali tada bi se morala osim Krista prihvatiti i njegova nauka, a to je determinacija slobode. Interesantno je kamo dovodi oholost vlastite slobode. Ne vrijedi to samo za Jaspersa već i za Kierkegaarda! Kierkegaard i svoj život gleda u okviru »teologije križa«. Treba ushtjeti slijediti Krista koji slobodno trpi. U toj viziji Kierkegaard gleda Krista, ali i sebe. Trpljenje — to je istina! Pilat to nije otkrio u Kristu i zato nije bio u posjedu Istine. S tim je Kierkegaard uvijek operirao kad je govorio o kršćanstvu koje je Krist donio. S tim se i borio protiv svih onih koji su drugačije gledali Krista. Dosta ponosno i izazovno, ali tako teško da bi mislio na ono što je povijesni Krist doista donio i tražio unutar svojih zapovijedi. O tome će, međutim, biti govora na drugom mjestu.

Krist je donosilac milosti. Ona je potrebna za oslobođenje čovjeka od grijeha. Tu milost je Krist zaslužio i dao čovjeku. Kierkegaard se u tom smislu posve krivo izražava — to je luteranska »dogma« — da Krist, naime, svojom ljubavlju »pokriva mnoštvo grijeha«, samo ako se čovjek svojom poniznošću pripravio za to, ako nije ostao prkosan i ohol. Da je u tom smislu Kierkegaard e g z i s t e n c i j a l n o - i s t i n i t o doživljavao svoje kršćanstvo, lakše bi se približio Kristu i njegovoj nauci u potpunosti. Tada bi mogao u viziji Krista i sebe vidjeti više radosti i blagog mira.

Berdjajev je smirenija, »mistična narav«. On sve ovo što Kierkegaard govori o Kristu gleda svojim očima. I njegova sloboda slobodno »uzima« iz Evanđelja i Novog Zavjeta ono što odgovara njegovu filozofiranju. Teologija je za njega, kao i za Kierkegaarda, *ancilla philosophiae,* a filozofija je utemeljena na slobodi. Berdjajev ne voli nikakve »propise« u odnosu na ono što Krist traži... Krist traži slobodno odlučivanje za njega, a to slobodno je upravo ono što u tom smislu hoće »filozof slobode«. Ne može se govoriti o određenjima kojima će čovjek slobodno prići i usvojiti ih,

[257] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju,* str. 300.

[258] Kierkegaard: *Einübung im Christentum,* str. 31. 165. 195—201; R. Jolivet: *Kierkegaard,* str. 279; *Erbauliche Reden,* str. 32. 14. 49. (Abt. 27—29).

već treba jednostavno »slobodno« htjeti ono što je Krist pokazao. Nešto Berdjajev nosi u sebi — mogli bismo reći mnogo toga — u odnosu na Krista. U njegovu mentalitetu učinio je i ostavio svoj trag kršćanski duh i odgoj — to bismo nazvali eksteriorizacijom, koja je toliko odbojna u rječniku egzistencijalista. No on ostaje vanjski slobodan. On doživljava svoju religioznu istinu za koju je ljubav prema Kristu važnija od istine, od objektivnog naziranja. Zato ljubav u slobodi pokazuje iracionalno predanje Kristu. Spremnost, kako Dostojevski naglašuje, da se ostane uz Krista, makar s druge strane bilo dokazano obratno. No taj osnovni iracionalizam dopušta i sve drugo. Stoga i Berdjajev uzima od Kristove nauke ono što se njemu sviđa. Nije pesimist, već volterovski slobodoumni mislilac, kako zna naglasiti, pa u Kierkegaardovoj »teologiji križa« vidi samo slobodno prihvaćanje tereta, koji sloboda sa sobom nosi, ali on je perspektivnijih rezultata: stvaralaštvom ljudskog duha, koji će preobraziti lice svijeta. Teško je reći kada će se to ostvariti, ali ostvarit će se. Kierkegaard ostaje, rekli bismo, prema protestantskom naučavanju uvijek pod dojmom nemoći sa svoje strane da išta učini za siguran put oslobođenja od Boga koji kažnjava i koji mu je gospodar, a kojega je čovjek uvrijedio, a Krist dao samo zadovoljštinu, pa se njome Bog može poslužiti ako želi. No ne mora, jer je više gospodar, a manje otac. Berdjajev, međutim, vidi u Kristu više primjer kako mu treba činiti da se pobijedi sve zlo u svijetu. To je misija slobodnog stvaralačkog duha.

Marcel nema gornjih problema. Živi i filozofira pomognut svojom vjerom, koja mu donosi svijetle zrake za filozofiranje unutar tih mogućnosti. Dakako, za Jaspersa je Marcel čovjek »mita« o Kristu, a za Berdjajeva i Kierkegaarda onaj kome je sloboda filozofiranja ograničena službenom katoličkom naukom. On bi zbog toga u smislu egzistencijalizma, kako ga zastupaju naši ostali autori u tom pitanju, zaslužio »anatemu«, jer nije posve slobodan. No posve biti slobodan, što toliko naglašuju naši autori, i ne znači htjeti što se komu prohtije.

Shvaćanje grijeha u »novoj teologiji«

Svakako nešto individualno — povezano sa slobodom. Odmah postavimo pitanje: da li individualno-slobodno na normu od Boga postavljenu ili s l o b o d n o shvaćanje tog individualno-slobodnog?

Različiti su odgovori, ali su i u odnosu na grijeh obojeni mentalitetom dotičnog subjekta. Ako je ta subjektivna obojenost uzrok koji sa sobom povlači i objektivno kidanje sa sredstvima milosti, onda nas to upozorava na ozbiljnost gledanja, koje neće prelaziti preko razumom postignutih rezultata *(norma moralitatis)* — možemo reći jasnoće — zato da se dozvoli subjektu i njegovoj slobodi sve što im se sviđa, što »odgovara« egzistencijalnoj osobi.

Nije to jedino pitanje u kojem egzistencijalizam ima svoju aksiologiju. To je, naime, i opet logički izvod iz postavki egzistencijalizma.

Nekritičko tretiranje grijeha je upravo izvod iz takvog pretpostavljanja. Grijeh je stvar slobodnog individuuma, slobodne egzistence, osobe

ili samstva. To tvrdi i sv. Toma i čitava kršćanska, točnije: katolička etika i moral, gledajući grijeh i odgovornost sa stanovišta subjekta — a to je bitni elemenat za ubrojivost. No nekritičko tretiranje grijeha upravo proizlazi iz nekritičnog tretiranja egzistencijalnog subjekta koji »uživa« svoju slobodu.

Naši autori, izuzevši Marcela, koji u svom egzistencijalno-etičkom gledanju računa s katoličkim moralnim naučavanjem, opet u odnosu na filozofski i teološki grijeh zauzimaju posebno mjesto. Sasvim je jasno da se njihovo »egzistencijalno« gledanje ne može tako analogno tretirati kao njihov egzistencijalno-teistički stav u odnosu egzistenca—Transcendenca. Tu je Bog očito uključen, ali etički gledajući, oni kao »kršćani« ne uzimaju od kršćanstva nikakve »nametnute« orijentacije. To je pitanje kod njih tretirano posve relativno i potpuno subjektivistički.

Stvar će se osvijetliti pitanjem filozofskog i teološkog grijeha.

U svakom grijehu možemo razlikovati dvostruku zloću. Jedna je protiv racionalne naravi, a druga je protiv Božjeg zakona. Prva je u odnosu na filozofski, a druga na teološki grijeh. Filozofski grijeh je ljudski čin koji nije u skladu s razumnom naravi kao takvom. Teološki je, međutim, ljudski čin koji se protivi Božjoj (objavljenoj) volji, Božjem određenju.

Kad govorimo o filozofskom grijehu kod naših autora kao činu koji se protivi razumnoj naravi — dakako da mislimo na razumni elemenat njihovih egzistencijalnih čina, jer smo u analizi egzistencijalnog doživljavanja rekli da je racionalni elemenat uključen — onda stvar nema tragičnog zaključka. Ali ako i pretpostavimo — kao što dopuštaju neki autori (Urraburu, Descoqs, Helin povodeći se za starim Arriagom) — da mogu postojati slučajevi da čovjek imajući zdrav razum shvaća naravne principe i krši ih, iako kroz neko vrijeme ne spoznaje Boga, pa bi prema tome bio moguć filozofski grijeh kod onih koji ne spoznaju Boga,[259] kod naših se autora ne radi o tome i zbog toga ne možemo mimoići pitanje teološkog grijeha. Teološki je grijeh povreda Božjeg zakona, Božje volje. Ako se Evanđelje uzme kao zakon, a to jest, i ako je taj zakon stavljen u poklad Crkve na čuvanje i naučavanje, onda s obzirom na odnos prema Crkvi i prema njezinu naučavanju Kierkegaard, Berdjajev i Jaspers — objektivno gledajući — upozoravaju na grozni ponor koji dobronamjernog promatrača strašno udaljuje od njihovih lijepih misli o Apsolutnom, o Bogu.

Kierkegaard

Slobodni individuum, egzistenca mora biti posve slobodna, Kierkegaardova je misao; posve otvorena, a ne zatvorena sloboda. Otvorena sloboda je uvijek za ono što je dobro, jer sloboda i nije drugo već odraz Božje slobode. To je individualna imitacija Božje slobode. Egzistenca je pozvana činiti dobro. Činjenica slobode traži razliku između dobra i zla. No egzistenca tako djeluje (egzistencijalno) samo onda kad slobodno uvidjevši teži za tim dobrom. U pitanju grijeha

[259] Vidi: Kozelj: *Quaestiones ethicae*, str. 10; *PhSS* III, str. 501—502; Th. A., *S. Th.* I II. 71 6 ad 5; Vidi: Kuničić: *Priručnik teološke moralke*, str. 27; Živković: *Osnovno moralno bogoslovlje*, str. 333.

je subjektivna odgovornost — shvaćeno slobodno djelovanje — silno naglašeno kod Kierkegaarda, ali ne kao susret slobode s objektivnom razlikom dobra i zla, već s individualnim shvaćanjem toga.

Veoma je značajno da Kierkegaard upozorava u pitanju subjektivne duhovnosti na čovjekovu dispoziciju prema nečem: da li je čovjek htio spoznati, da li je htio razumjeti? Tu je izraženo osnovno egzistencijalno gledanje. No ne bismo htjeli pripisati Kierkegaardu misao da nije imao dobru volju sve uskladiti s onim što je dobro, a što zlo, no sasvim je sigurno da je on kao »kršćanski« filozof mogao daleko više kršćanski — moralno — teološki gledati na pitanje grijeha, dobra i zla u odnosu prema dobru i zlu. On je stekao u tom smislu svoje »egzistencijalno opravdanje« prema grijehu s obzirom na svoj slobodni odnos prema dobru i zlu, no posegnuo je predaleko. A što je previše, nije dobro. Stoga se Kierkegaarda ne može opravdati u slobodnom shvaćanju dobra i zla, pa ma koliko ga htjeli »egzistencijalno razumjeti«. Tu je siguran fanatički momenat »slobodnog« gledanja. U tom je osnov refleksije na Kierkegaardov »grijeh«, koji ne može poprimiti kršćansko opravdanje, ma koliko se on pozivao na to. Tu se nije posvadio samo s protestantskom Crkvom u Danskoj, već sa čitavim Evanđeljem, sa čitavom Biblijom, ukoliko tu ima nešto što se u povijesnom razvitku »mora prihvatiti« da se ne zabludi. Ostaje uvijek otvoreno pitanje: da li je kod Kierkegaarda prevladala oholost njegova »kršćanstva«, pa prema tome i odnosa prema dobru i zlu, i dosljedno tome »slobodna otvorenost« ili zatvorenost za »njegovu« slobodu, slobodu njegova filozofiranja, a protiv onoga što zapovijeda Evanđelje? U okviru luteranskog naučavanja J. Wahl nastoji osvijetliti Kierkegaardovo gledanje na grijeh: Pred Bogom sam grešan; grijeh sam ja i ja sam grijeh; *simul justus et peccator*, a s tim je povezano i oproštenje grijeha, za koje Kierkegaard tvrdi: ne mogu se osloboditi te bolne uspomene! Ovo zauzima jedno od glavnih pitanja u Kierkegaardovoj egzistencijalnoj filozofiji. To je paradoks Kierkegaardova gledanja na istočni i na sve vrste grijeha.

Bog je došao na svijet; objavio se da nam dade snagu vjere! Grijeh je nešto protivno vjeri. To je odsutnost vjere. No kad subjekt religioznog egzistencijalnog doživljavanja pobjeđuje grijeh, ipak kod njega ostaje zajednički osjećaj i grešnika i pravednika. Prema tome, i uz vjerovanje i uz s l o b o d u ostaje trag luteranskog naučavanja u odnosu na grijeh,[260] a to je dalo protestantskom pastoru manje mogućnosti doći pred puno svjetlo Istine. No jednako tako stavljalo ga je u veću neodgovornost, neosjetljivost za shvaćanje objektivne norme za dobro i zlo.

Berdjajev

Kod Berdjajeva misao o dobru i zlu koje ovisi o meni zapravo je stablo izraslo iz povijesne klice Kierkegaardova poimanja slobode u kršćanstvu i slobodnog odnošenja prema »svojoj« slobodi. Istina, nije samo povijesni razvoj ono što nam pokazuje kako zabluda raste i povećava se, već i čitav mentalitet. No upravo taj mentalitet pogoduje uzrastu takvog shvaćanja kroz povijesno-filozofska zbivanja.

[260] Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, str. 111; J. Wahl: *Études Kierkegaardiennes*, str. 390—96.

Egzistencijalna sloboda je za njega nešto što je kroz iracionalnost slobode, preko grešnog pada, kako je iznesen biblijskim »simbolima«, veli Berdjajev, došlo napokon do spoznaje što je dobro i zlo. Dakako, ne nikakvim normama o dobru i zlu, već jednostavno pregnućem — stvaralaštvom dobra, a izbjegavanjem zla. To je uzvišenje čovjeka! Sloboda mu je uzvišena, iako je pao. Spoznao je zlo i sada mu preostaje činiti dobro. Nije li ovdje pokazana norma?

Berdjajev postavlja razliku između normativne etike, koja je nastala poslije čovjekova pada — dakle etike s »ovu stranu dobra i zla« — i egzistencijalne etike, koja ide za cjelovitošću ljudskog djelovanja. To se, međutim, razlikuje ne u razlikovanju dobra i zla, već u stvaralaštvu dobra. Ako bismo to razumski željeli prikazati, upozorio bi nas Berdjajev na nemogućnost, jer je njegova intuicija odgovarajuća cjelovitost bića; intuicija slobodno ponire k dobru. Ona ostvaruje bitni sadržaj između Boga i čovjeka. Kako će čovjek to spoznati i proživljavati, to nam Berdjajev ne kaže. Kojim putem će ići čovjek koji nema dara intuicije, i koji može slobodno griješiti, ako hoće, jer je slobodan, a na to spada i pitanje dispozicije hoće li činiti dobro i zlo. Odgovoriti jednostavno: on to spoznaje — nije egzistencijalno zadovoljavajuće, jer običan čovjek to spoznaje — doduše i naravno, ali ne intuicijom stvaralaštva, već zakonom koji nosi u sebi, a to bi, prema Berdjajevu, ipak bila samo simbolika, a ne pravi sadržaj slobodnog ljudskog djelovanja.

Stvaralačkom slobodom nasuprot grijehu, zlu s jedne strane, i opet »simbolikom«, koju Berdjajev iznosi u pitanju prvog pada čovjekova, a ne stvarnošću i gubitkom nadnaravnog elementa (milosti posvetne), on doista ne može ništa riješiti. Njegova stvaralačka intuicija ne obrazlaže egzistenciju zla, koja je posljedica slobode; spoznaja iz prvog prekršaja Božjeg zakona, pad prvih ljudi, nije nikakva simbolika, već prekršaj Božje norme, Božjeg određenja. Spoznaja iza toga je spoznaja grijeha i zla i jedno stanje u kojem se po zakonima od Boga danima čovjek slobodno približuje spoznatog dobru, a bježi od zla, grijeha. Pad nije uzvišenje čovjeka, već je to čovjekov torzo... Iskušenje prve slobode ne uzvisuje čovjeka, a sloboda iza pada nije aureolom intuicije nagrađena zbilja, već krivo shvaćanje Božjih odredbi.

Zato Milošević i polemizira s Berdjajevljevom filozofijom izvodeći na tom području nešto u prilog ateizma, iako krivo postavlja stvar: »Ključni problem filozofije Nikolaja Berdjajeva, na koji se logički nadovezuju svi drugi, jeste problem zla.«[261] To je krivo gledano. Ključni problem jest problem slobode, koja nosi posljedicu zla ili grijeha. Berdjajeva može ta posljedica slobode najviše mučiti, ali ona nije ključni problem, već ključna opomena za krivo shvaćanje slobode u odnosu na grijeh, na zlo. Moja sloboda ne stvara dobro i zlo — trebao bi ustvrditi Berdjajev — već se slobodom približujem dobru ili zlu. U tom smislu neće biti valjano temeljene misli: »Raspravljajući o zlu, Berdjajev vezuje ovaj fenomen za jednu klasičnu teološku dilemu. Dilema nam je poznata. Ako Boga smatramo

[261] N. Milošević: *Neke protivrečnosti u filozofiji Nikolaja Berdjajeva* — Filozofija 1960, str. 59.

odgovornim za egzistenciju zla, onda jedan od božanskih atributa — samilost — ne predstavlja više božanski atribut. A bog koji nije milostiv, nije više bog. S druge strane, tvrdimo li da bog ne može biti odgovoran za zlo, doveli smo u ozbiljnu sumnju božanski atribut svemoći; a bog koji nije svemoćan, također nije bog. Treba, dakle, izabrati između priznavanja boga i priznavanja zla. S obzirom na to, ateizam izgleda kao jedini moćan iz ove klasične dileme.«[262] To nije klasična dilema, već klasični sofizam. Bog je čovjeku dao najviše: razum i slobodu. Nije li milosrdan? Dao mu je naređenje: dobro činiti, zlo izbjegavati. Nije li pravedan? Čovjek je za milosrđe i pravdu uzvratio zloupotrebom svoje slobode! Nije li to prije tajna »slobodnog« podviga čovjekova nego dilemistički dokaz protiv egzistencije Božje, kako bi to htio Milošević. A ako mu je dao milost i ponovno preko Krista povratio milost zato da mu pokaže svoju ljubav, nije li to i opet t a j n a s l o b o d e, koju čovjek ateistički proigrava? U tom pravcu valja tražiti rješenje. Tada će pojam Bog, njegovi atributi milosrđa i pravde postati jasniji, iako sve to ljudski um ne može do kraja dokučiti, ali može unijeti više jasnoće od Berdjajevljeva gledanja na vlastito osobno sazdanje dobra i zla. Čitavo gledanje ne ostaje u okviru kontradikcije temeljene na proizvoljnosti, već otvorenosti za dobro djelovanje u ovisnosti s Bogom.

Ovako shvaćenom slobodom je sve drugo razumski obrazloženo, a ne bježanjem u iracionalno, kako hoće Berdjajev. Ako sloboda nema svoga »početka«, onda postaje nerazumljiv njezin izvor iz nečega neodređenog. Jednako tako, ako sloboda nema regule prema dobru i zlu — a to je teško više-manje za sve egzistencijaliste — razumije se da i ono što je moguće shvatiti, naime, da li je čovjek pazio na dobro kojem se približuje svojom slobodom, ili je više bježao slobodom od njega, ostaje i previše neobjašnjeno, iracionalno, nepotrebno tajnovito i krivo obrazloženo, a prema nekima i kontradiktorno.

Jaspers On je u smislu svoga shvaćanja slobode postavio određenje za grijeh. To shvaćanje, dakako, nema nikakve veze s onim u kršćanskom gledanju, čemu još uvijek naginje Berdjajev i još više Kierkegaard. Jaspers je povijesno dalje od »očeva« gledanja na grijeh, a to je velika subjektivnost kod Kierkegaarda — pogotovo psihološko-filozofski. Berdjajev i Kierkegaard imaju u svom filozofiranju »kršćansku religioznost« — ma kako ona bila subjektivno shvaćena — kao podlogu filozofskog stava. Jaspers nimalo ne trpi od tih »pogrešaka«. On je filozof »slobodne egzistence«, i u tom smislu ne ide za tim da bi na temelju »biblijske simbolike« o grijehu »produbio« svoje gledanje.

Mogli bismo reći: Jaspersovo gledanje na grijeh stoji u nemogućnosti da sloboda postane svemoguća; da ostvari, uzbilji sve što se egzistenci prohtije. Taj smisao upravo ima Jaspersova misao o »apsolutnoj neuvjetovanosti« slobode, koja kako god djelovala u opstanku, uvijek ostavlja trag krivnje.[263]

[262] Isto, str. 59.

[263] Jaspers: *Von der Wahrheit*, str. 524—525.

Istočni grijeh — baza svih grijeha — jest u tome što čovjek ima slobodu o kojoj je ovisna egzistenca. Prema tome, sama sloboda, jer je dinamična — a to je nužno u filozofiji Jaspersa — povezana je s grijehom.

On je u shvaćanju grijeha — a opet u odnosu na racionalnu etiku, još bolje: na kršćansku moralku — otišao dalje od Berdjajeva. U Berdjajevljevoj »iracionalnosti« ostaje jedna nota kršćanske određenosti (Krist, pravda, osobito socijalna pravda, ljubav), iako mnogo toga odbacuje, a kod Jaspersa se to gubi. Dakako, istina je relativna stvar — nešto sasvim subjektivno — kod Jaspersa, Kierkegaarda i Berdjajeva, iako su ova dvojica barem donekle vezani na kršćansko gledanje, kršćansko određenje. Jaspers se nimalo ne veže na kršćansko naučavanje, već nasljeđe od predaka tretira kao nešto što se u svijesti nalazi kao dobro i zlo. Neuzimanje toga dobra i neizostavljanje toga zla iz bilo kojeg razloga stvara zlo, grijeh... Nekako je u svojoj svijesti normiran. Svojom slobodom on ruši norme, egzistencijalno djeluje i ujedno griješi. U tom vidi nelogičnost, ali to je karakteristika Jaspersova egzistencijalnog filozofiranja, pa i u odnosu na grijeh, na spasavanje egzistencijalne slobode. Jaspers je tako navalio na svoju egzistencu daleko veću teškoću i nemogućnost da se održi od zla, od grijeha. Normativna etika upućuje čovjeka na dobro, i dok on to čini — s čistim subjektivnim uvjerenjem — on izbjegava grijeh. U svojim konsekvencama Jaspersovo filozofiranje, odnosno moraliziranje, postaje u njegovu filozofiranju teže od najrigoroznijeg kršćanskog shvaćanja, no stvar se ublažuje time što grijeh nema takve tragike kako to shvaća kršćanska nauka.

Marcel On konstatira pravilo moralnosti u odnosu dobra i zla. To potvrđuje svojim životnim gledanjem. Svojom slobodom on se približuje egzistiranju svog subjekta u tom okviru. U tom smislu traži perfektuiranje svoga subjekta, koji prihvaća dobro, odnosno izbjegava zlo. To je sve ovisno o spoznaji subjekta i o slobodi koja se tome približuje.

Neke stvari moralno u sebi mogu biti indiferentne, ali da li će postati dobre ili zle, ovisi o subjektu koji i s kakvom namjerom se njima približuje.

Sigurno je da je u odnosu na grijeh uvijek uključeno kod naših autora jedno normativno, implicitno rezoniranje, jedna razumska komponenta, ali je ta individualno iznakažena. Ona je nepotpuna, i zato ne možemo govoriti o egzistencijalnom shvaćanju grijeha, koje uključuje i razumni i voljni elemenat, kao valjanom shvaćanju. Baš obratno... Izuzevši Marcela, ono je kod naših autora krivo.

Konsekventnost egzistencijalističke filozofije u kršćanstvu

Naši autori nemaju nikakvog problema s pitanjem objektivnog, historijskog kršćanstva. Ono je tu. Jaspers bi, doduše, odmah nadodao da je to objektivno-historijska zabluda ukoliko polazi od mišljenja — bio bi njegov način izražavanja — da je Krist kao Božji Sin osnovao kršćanstvo.

No kod svih, izuzevši Marcela, previše je naglašena subjektivna i kriva ocjena kršćanstva, ukoliko sa svog stanovišta kao filozofi u odnosu na apologetska i teološka pitanja daju svoj »meritorni« sud, kao da to spada na individualnost filozofa, a ne na objektivnost činjenice, o kojoj iznosi pravi sud znanost koja se tim pitanjima bavi.

Kierkegaard i Berdjajev Kierkegaardova misao da je kršćanstvo intenzivno snažni nemir koji ide uvijek naprijed za novim vidicima duha, sakriva u sebi protestantsku misao da čovjek ne zna kada je pred Bogom opravdan, kada nije... Milost ne samo pokriva, kako naučava luteranizam, već i uništava, tjera grijeh iz čovjeka. To je kršćansko-katolička dogma. No pod drugim vidom Kierkegaard odbija nauku protestantizma ukoliko je ona ograničena na »juridizam«, a tim bi shvatio sve što ne odgovara njegovu individualnom shvaćanju kršćanstva.

Bitnost kršćanske nauke vezana je na sredstva kojima se postizava milost Kristova, milost Božja. Istina, to nije područje filozofije, nego teologije, ali ako hoćemo biti lojalni prema nekoj nauci, trebali bismo saslušati njezino mišljenje. No za Kierkegaardovu slobodu to ne predstavlja nikakve smetnje da je jednostavno negira ili još gore izruga.

Kierkegaard »filozofira« o kršćanstvu, i to slobodoumno, a ne ispravno i objektivno. Govoriti o kršćanstvu treba u cjelini, a negirati sredstva milosti (sakramente) teološki je besmisao; on u filozofiranju nastupa filozofski, a ne teološki, — sasvim jasno — ali tada ne bi smio ni bagatelizirati kršćanstvo — teološku nauku — načinom svojeg individualnog gledanja, svog specifičnog karaktera kršćanstva.[264]

Njegovo egzistencijalno-filozofsko gledanje na »slobodu«, možemo reći, postaje proizvoljnost i mušičavost u odnosu na kršćanstvo gledano u cjelini.

Na to pitanje jednako gleda i Berdjajev. Za njega dogme nisu od Krista objavljene istine, već fiksacije duhovnog procesa koji nije prestao. On ide naprijed, i prema tome ti dogmatski »mitovi«-fiksacije jednako se moraju mijenjati. Tako to »diktira« religiozna, štoviše Berdjajevljeva »kršćanska« filozofija.

Takvo kršćanstvo, iz kojega je eliminirana, svojim bitnim dijelom, teološka nauka, jest »valjano« — subjektivno kršćanstvo i za Kierkegaarda i za Berdjajeva. To je »istinito« kršćanstvo egzistencijalno slobodnog subjekta — duboko proživljavanje, a ne »spekulacija« o kršćanstvu.

Kierkegaard u svom gledanju na kršćanstvo konfundira kršćansku nauku bilo koje crkvene organizacije s negativnim momentima ljudskih neurednosti. S tim u vezi nastupa kao apologeta pravog kršćanskog života, apologeta koji ne može sve neurednosti oficijelnog kršćanstva mirno gledati. Na tome bi mu se pljeskalo. No kad s druge strane upiru prst na njega, ne samo što odbacuje kršćansku nauku u bitnim pozicijama, već i

[264] Isti: *Der philosophische Glaube*, str. 81; Marcel: *Le mystère de l'être* II, str. 140; Kierkegaard: *Der Augenblick*, str. 239. 241. »Die Konfirmation und die Trauung ein christliches Komödienspiel oder noch Schlimmeres.« R. Verneau: *Histoire de la philosophie contemporaine*, str. 26; N. Viallaneix: *Sören Kierkegaard: La voix et l'ouie* — Les études philosophiques, str. 211.

kad ga pitaju što je od učinio protiv ljudskih neurednosti, neurednosti kršćana, onda on odgovara: Nisam govorio da sam istiniti kršćanin, a drugi da to nije, već tvrdim: znam što je kršćanstvo... No to ostavlja kod trijeznog promatrača utisak velikog ironičnog nesklada.

Sasvim je slično postupao i Berdjajev kad su mu protivnici prigovorili da za sebe brani slobodu koju drugome ne dopušta. Nije, naime, dozvoljavao da bi neki polemični odgovori izlazili u Putu, reviji kojoj je on bio urednikom, a radilo se baš o sličnim pitanjima kršćanskog naučavanja i života.

Takvi potezi izgledaju uvijek demant lijepih deklamacija i »slobodnog sanjarenja«, ali ne života, a egzistencijalizam pretendira kao filozofija konkretnog života — rekli bismo: individualno, slobodno zamišljenog — i unutar kršćanstva.

Berdjajevljeva misao o kršćanskoj slobodi, koja je sadržajna, materijalna, a ne formalna: »Ja hoću da to bude!«, koju naglašuje u svojoj *Filofoziji slobode*, nažalost nema svoj puni sadržaj, već ostaje unutar angažiranja subjekta koji hoće ono što hoće, ali ne ono što Krist naređuje. Uostalom, on to i naglašuje: kršćanska sloboda mora biti beskompromisna, ali ne u odnosu na grijeh kako ga shvaća bilo koja kršćanska crkva. Ona treba pokazati beskompromisnost u odnosu prema nasilju i nužnosti koja prisiljava slobodu, a Berdjajevljevu kršćansku slobodu prisiljava sve što nije proizašlo od njega samog, od njegove religiozne savjesti.

Sloboda, ljubav i žrtva moraju imati ono što proizlazi iz njegova slobodnog tumačenja Evanđelja. Misao da kršćanska sloboda isključuje zlo, zabludu i štetnost, ima se, prema tome, razumjeti da je zlo, zabluda i štetnost s obzirom na kršćansko gledanje ono što on, Berdjajev, kao takvo gleda. On ne želi nauku pravoslavlja u tom smislu, a pogotovu ne »papinskog katolicizma«; to je kriva antropologija, koja se temelji na odredbama i hijerarhijskom načelu, a ne na slobodi, koju je — moramo naglasiti — usvajao od Homjakova, a Berdjajev veli da je Homjakov bio nepravedan prema katoličanstvu, jer se i pravoslavlje, koje usvaja Homjakov, služilo prinudom, a to je negacija slobode; ali još dodajmo, služeći se već citiratnim riječima samog Berdjajeva: »Ja sam proizašao iz sredine ruskog plemstva prožetog prosvjetiteljsko-volterovskim, slobodnomislilačkim idejama«, a te bi bile karakteristične za Berdjajevljev duhovni tip religioznosti, za shvaćanje njegova »slobodnog kršćanstva«,[265] no ne i kršćanstva koje neće odbiti ništa pozitivno u sebi, ali koje će jednako tako među ljudima ići sigurnijim putovima u susret Kristovoj misli.

Jaspers i Marcel

Kršćanstvo, kao biblijska religija, koja upozorava na mnoga izjalovljenja, neuspjehe i oprečnosti, ima silnu vrijednost u Jaspersovu gledanju, i to upravo zato jer unutar sadržanih krajnosti daje slobodnom subjektu »filozofirati«, rekao bi Jaspers, a mi bismo odmah dodali: filozofski lutati — takvo kršćanstvo ima opravdanje za Jaspersa, ali ne za objektivnu istinu kakvu u pi-

[265] Berdjajev: *Filosofija svobodnogo duha* I, str. 126; *Filosofija svobodi*, str. 214—219; *Samopoznanie*, str. 184—87; Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, str. 45.

tanju kršćanske religije apologetski i dogmatski zastupa Marcel. On tu nema nikakvih »vlastitih« slobodnih gledanja. No nastoji subjektivno, intuitivno doživljavati ono što je bitno u kršćanstvu.

Isključivost istine koju je kršćanstvo tražilo nije bila temelj zla, kako veli Jaspers, već kriva primjena te isključivosti. Kršćanstvo — Božja ideja je prije svega područje duhovnog života i ukoliko je ono tražilo potpuno predanje Bogu-Kristu, kao što dokazuju sveci,[266] — jest pravo kršćanstvo temeljeno na Svetom Pismu, a kod svetaca i realizirano, i to ne smijemo miješati s onim što je u kršćanstvo unosio ili »iz njega« iznosio ljudski elemenat — neproduhovljen, dalek od svetog kršćanskog života. To nije kršćanstvo u svojoj biti. Takvo kršćanstvo sa svim silama i iznakaženjima u povijesti ne smije Jaspers jednostavno podmetati Kristovu kršćanstvu, koje je sakramentalnom milošću proizvelo svetost kršćana, i to upravo zbog toga što su slijedili kao apsolutni i isključivi ideal Krista: Ostavi sve svoje i slijedi mene! A nisu mislili, kao Jaspers, o »protivnostima« u Isusovoj nauci.

Marcel, međutim, dobro razlikuje ispravni kršćanski život od ljudskih negativnih elemenata unutar historijskog kršćanstva. Prava sloboda u kršćanstvu nije za Marcela sloboda lutanja između vlastitog tumačenja svetopisamskih tekstova, kako to naglašuje Jaspers, već sloboda ljudskog duha s nadnaravnim snagama milosti. To je značenje njegove kršćanske potpunosti, koju bismo identificirali s Jaspersovom isključivosti.

Njegov subjektivni stav prema kršćanskoj vjeri osniva se na objektivnoj nauci, na dogmama, koje prožimlju mentalitet subjekta, što označuje njegova misao: »Objektivno« ne postoji izvan mene, već je to stvar moga subjekta. Marcel hoće naglasiti: nije dogma, nije nauka stvar moga subjekta u tom smislu da o tom mislim što hoću, već to objektivno treba biti sadržaj moga subjekta koji to posjeduje. Subjekt je, rekli bismo, impregniran istinama koje je historijsko kršćanstvo namrlo. On vjeruje transcendentalno, ali u toj vjeri je uključena dogmatska nauka. To je sasvim drugačije gledanje od onog kako ga shvaća Jaspers, Kierkegaard i Berdjajev.

Marcel nastupa kao apologeta kršćanstva vis-à-vis ostalih naših autora. Može sve duboko subjektivno proživljavati — što je inače svojstveno intuicionističkom misliocu — a da se ipak ne radi o fideizmu bilo teološkom, bilo filozofskom, već o vjeri, koja ima svoje zbiljske ideale.

On je s obzirom na kršćanstvo kao katolik posve otvoren i o katolicizmu govori kao o religiji koja u kršćanstvu ima najsavršeniji oblik, najviše pozitivnosti. On dobro uočava stvar i eliminira od kršćanskih istina i milosti osobne — službene ili privatne — nedostatke kršćana.[267] Kad ovako gledamo Marcela, Zimmermannova misao da Marcel nema obrazloženja svoje vjere razumski gledane...[268] — jer filozofijski daje prednost

[266] Jaspers: *Der philosophische Glaube*, str. 73—76; R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 349.

[267] R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 344; Marcel: *Journal métaphysique*, str. 84—85; *Du refus à l'invocation*, str. 243—46.

[268] S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju*, str. 311.

intuiciji (subjektivno), ali objektivno preuzima sve istine kršćanstva, a to je implicitno obrazloženje — donekle se mora ublažiti. Treba prići kršćanstvu. Treba se uklopiti u tajanstveni život kršćanstva — to je milost i sloboda čovjeka, koja je otvorena za tu milost — ali dakako sloboda povezana s naukom o milosti, a ne s proizvoljnošću. Marcel nastupa čisto znanstveno: preuzima u svom filozofskom gledanju ono što mu pruža katolička teologija.

Ne smijemo Marcelu na temelju ovakva gledanja pripisivati zastranjenja. Njegova filozofska misao nije, istina, skolastička, ona stoji u drugim formama, ali uočava bitno i usvaja.[269]

[269] R. Troisfontaines: *De l'existence à l'être* II, str. 349.

DEVETO POGLAVLJE

SLOBODA I SOCIJALNA ZBILJA

Crkva

Poimanje o Crkvi kod naših autora i nije ništa drugo već poimanje slobode kroz svoj životno-filozofski nazor.

Marcel dobro upozorava, pozivajući se na nauku Crkve — on zapravo slijedi misli p. Congara — da treba razlikovati Crkvu kao mistično tijelo Kristovo, u kojem vječno stoji Krist kao glava; svaka vrijednost u njoj preko milosti zapravo je vrijednost duhovnosti, za koju Krist postavlja ljestvicu. S druge strane treba razlikovati Crkvu kao socijalnu ustanovu s jednim autoritetom i subjektima koji imaju slušati taj autoritet — to je opet tijelo Crkve u sociološkom i pravnom smislu riječi. Za njega je jasno da treba biti povezanost između jednog i drugog razlikovanja. Stoga on, koji se slobodno nalazi u Katoličkoj Crkvi, nema nikakve teškoće da gleda u slobodu i milost koja djeluje, koja je dana svim pojedincima i trebala bi — valjana sloboda i milost — prožeti sav socijalni organizam Crkve. To Marcel može shvatiti, jer poimanje njegove slobode unutar Crkve nije ograničenje te slobode, već otvorenost volje da sagleda dubine i istine i slobode, jer je Crkva čuvarica istine.

Ostali su naši autori, uza sve sitnice koje dopuštaju Crkvi u preobrazbi ljudskog duha, ipak vođeni ohološću svoje slobode koja prima »samostalnost« svoga djelovanja. Nijedan od njih ne niječe ono što je duhovno, svetački vrijedno, ali to stavlja u okvir svoga gledanja na Crkvu, a zaboravlja da su ti sveci nikli iz socijalnog organizma Crkve, unutar koje su primili dubinsku vrijednost kršćanskog, duhovnog života. Oni u Crkvi bilo kojeg kršćanstva — protestantizma ili pravoslavlja — samo gledaju juridički elemenat, koji guši njihovu slobodu, jer intendiraju svojom individualnom slobodom, ne u tom smislu da je perfektuiraju unutar Crkve, već da slobodno nametnu svoje shvaćanje i svoje gledanje na Crkvu. Dakako da se tako dolazi do zajedničkog mišljenja: sloboda prije Crkve, a ne i duhovno, i sloboda unutar Crkve, u kojoj mogu proživljavati tu intersubjektivnu slobodu u duhovnom smislu, a ne juridički objektiviranu. Kad

bi Jaspers tako filozofirao, trebao bi se držati svoje slobode u određenom cilju, ali to njega zapravo smeta. Stoga mu je draže »lebdeći« lutati — a to je za njega »apostrofiranje« slobode — barem za sada, ali nije valjano shvaćanje slobode. On daje naslutiti da sloboda unutar Crkve ima svoje opravdanje; kad čovjek hoće naći smirenost i sigurnost u graničnim situacijama, dobro mu je imati lađu na kojoj će biti siguran, ali ta sigurnost — izgleda opet Jaspersu — ograničava »slobodu«, jer je ipak nešto nametnuto izvana, nešto što guši slobodu samstva, a to Jaspers sve odbacuje kao nešto što guši slobodno filozofiranje. Sasvim obratno od Marcela, za kojega bi baš to bila valjana orijentacija. Prema tome: svi brane slobodu na svoj način i praktično se sukobljuju.

U tom su poimanju najdosljedniji Marcel i Jaspers. Jaspers ne gleda uopće na kršćansku religiju, već na filozofsku, i u tom odnosu brani svoju slobodu sve do poimanja Crkve, koja napokon nije ništa drugo već društveni organizam koji guši njegovu filozofsku slobodu. Marcelu je taj društveni organizam čuvar istine, i on filozofira »u čuvaru istine«, da bi tu istinu prenio u svoj posjed, i to filozofirajući unutar pravog kršćansko-katoličkog života.

Kierkegaard i Berdjajev, koji otvorenije pripadaju protestantizmu, odnosno pravoslavlju, i previše su svoj stav zaoštrili sa službenim crkvama, i to upravo gledajući »filozofijski« na svoju slobodu, a ne realistički. Kierkegaard umire neizmiren s Crkvom, ali »slobodno filozofirajući«, a slična je sudbina bila i kod Berdjajeva, koji nije htio vidjeti da se mistično pravoslavlje, pravoslavlje svetaca, nalazi u okviru »sinodalno-ober-tužilačkog« pravoslavlja, ali da ga svojom svetošću nadvisuje i nadahnjuje, iako cijepa. A cijepanje nije gledanje u okviru religiozne ljubavi, već »samostalno-slobodnog« filozofiranja, koje previše gleda na juridičko-socijalnu stranu, a premalo na spoj juridičkog i mističnog.[270]

To je fundamentalni problem odnosa između filozofije slobode kod Kierkegaarda i Berdjajeva i Crkve, čuvarice istine.

Društvo i zajednica

Tönniesov problem, prema njegovu djelu *Gemeinschaft und Gesellschaft*,[271] samo djelomično dodiruje pitanje odnosa društva i zajednice u egzistencijalnoj filozofiji. Čisto kronološki gledajući, on bi mogao imati utjecaja na to razlikovanje u suvremenom egzistencijalizmu, jer ga Kierkegaard nije postavljao tako kao ostali naši autori, ali filozofijski gledajući, on je ipak nešto drugo.

Naime: »Zajednica uključuje neko tjesnije jedinstvo, neku biološku zajedničku osnovicu, neku jaču intimnu vezu, unutarnje suosjećanje...

[270] Marcel: *Journal métaphysique*, str. 52; Jaspers: *Philosophie* II, str. 385; Isti: *Der philosophische Glaube*, str. 73; Berdjajev: *»Živa Crkva« i religiozni preporod Rusije* — Sofija I, 1923, str. 134; Berdjajev: *Odgovor protojereju S. Četrenikovu* — Put' 50, str. 49; E. Porret: *La philosophie chrétienne en Russie — Nicolas Berdiaeff*, str. 16—20.

[271] Izašlo u Leipzigu 1887.

U zajednici ima pojedinac veću mogućnost da razvije svoju osobnost...« nego u društvu, koje je »ujedinjenje većeg broja ljudi da poluče neki zajednički cilj ili svrhu.«[272]

Prema Tönniesu društvo bi bilo neko umjetno, mehaničko ujedinjenje, dok bi zajednica označivala p r i r o d n o, s p o n t a n o, o r g a n s k o ujedinjenje. Od prirodnog i organskog bi zazirali naši autori, jer ti termini već nekako uključuju određenost, no s p o n t a n o, ukoliko bi to značilo djelovanje slobode u egzistencijalnom smislu, imalo bi povezanost s mišljenjem naših autora.

To razlikovanje je samo logični slijed prije rečenog. Svi naši autori — gledajući sa stanovišta svoje filozofije, koja je temeljena na slobodi kao svom osnovu — ne mogu prihvatiti ono što društvo »diktira«, jer oni drugačije filozofiraju, drugačije misle... U tom smislu su dosta apstraktni i veoma veliki teoretičari... Uostalom, to je samo izvedeni slijed iz postavljenih filozofskih principa, iako bi htjeli da njihovo poimanje slobode — na kojoj se osniva njihovo filozofiranje — ne bi bilo imenovano principom, jer to uvijek označuje neku »krutost« i određenje.

Zašto apstraktni, zašto teoretičari?

Upravo zato što život pokazuje drugačije potrebe. Istina, pitanje »zajednice« — iako je teoretski vrhunac onoga »zoon sociologicon« u čovjeku — ne daje nikakvih praktičnih rezultata za život ljudi. Razlog je jasan: već je naglašeno da je i shvaćanje egzistence u filozofiranju egzistencijalnog vida »sreća« rijetkih pojedinaca. A odmah ćemo nadodati — i to bez ironije — da je previše slaba volja i snaga slobode koja bi ljude s najrazličitijim mentalitetima mogla svesti u red i poštivanje. Svi zakoni društva, koji su gdjekad veoma drastični upravo zbog izuzetnog držanja pojedinca ili čak mnoštva, nisu učinili ono što se tražilo. Da bi sámo filozofiranje egzistencijalista, »temeljeno« na izuzetnom shvaćanju slobode, bilo »sposobno preokrenuti« svijet u zajednicu ljubavi, kako to naglašuju naši autori, koji praktički mogu biti i jako daleko od svog filozofiranja[273] — i koja bi zajednica ljubavi zamijenila shvaćanje društva — nije lako povjerovati... Što učiniti s velikim mnoštvom, ali baš svagdje, koje nema »egzistencijalnih poziva« za ljubav prema drugomu, ako ga se, filozofski gledajući prema našim autorima, ne smije zbog »povrede« slobode vezati zakonima društva? Na tom inzistira njihovo filozofiranje.

Ima li filozofsko opravdanje tvrdnja da »komunikacija« treba zamijeniti zakone društva, ili ih nadvisiti, ako je ona dana samo pojedincima?

[272] Kuničić: *Katolička društvena nauka*, str. 29; J. Lotz: *Ich, Du, Wir*, Frankfurt am Main 1968, str. 102—114.

[273] Kierkegaardov odnos prema neistomišljenicima, Jaspers u vrijeme rata nema oduševljenja pomoći toj »zajednici«, već čuva svoju glavu. Berdjajev u Uredništvu Put'a primjenjuje zakone društva prema onima koji drugačije misle od njega, a ne ljubav zajednice...; V. Sutlić: *Kriza građanskog čovjeka u svijetu egzistencijalizma* — Pogledi, str. 277—284.

A ako je dana svim ljudima, nisu li egzistencijalisti »malo« učinili da bi to ljudi prihvatili? Nije li praktički njihova ljubav bila previše malena, kad je zajednicâ između subjekata tako malo. To se ne može jednako pripisati i Kierkegaardu, koji gleda na komunikaciju nešto drugačije od ostalih autora.

No pitanje odnosa čovjeka i društva temeljni je metafizički problem, naglašuje Berdjajev, a tako je malo praktički riješen. Tako malo pojedinaca se nalazi kod njegova ostvarenja. Upravo toliko, s egzistencijalno-filozofske strane gledajući, koliko je takvih filozofskih nastojanja. Ako je, međutim, zajednica ljubavi uzbiljena kod svetaca i isposnika u kršćanstvu, ili uopće u kojoj religiji, to se nije realizirala u smislu filozofskog gledanja egzistencijalne misli, već je ta misao mogla nalaziti nešto zajedničko sa životom svetaca i isposnika, na koje se samo u tom smislu može Berdjajev pozivati.

Komunikacija je — rekli bismo — aktivno ostvarivanje povezanosti zajednice dviju osoba (Berdjajev), dvaju samostalnih individuuma, no ne u svijetu opstanka, već u »originalnom« svijetu, svijetu egzistence, u svijetu »pravog« čovjeka, koji svojom slobodom ide do tih rezultata zajednice.

Tako se u egzistencijalnom planu daje relacija onog »zoon sociologicon« društvene filozofije, a ta je međusobna komunikacija različitih osoba, koje se dodiruju po »svojoj egzistencijalnoj« istini. Ta je komunikacija temeljena na nekoj zajedničkoj kongenijalnosti, koja se pokazuje kod »egzistencâ«, koje komuniciraju stojeći — da se poslužimo slikom Al Nabera — na osamljenim vrhuncima izbijajući iznad ostalih, a okrenute jedna prema drugoj, služeći se znakovima kojima mogu komunicirati. Tako napuštaju svoju izolaciju i distanciju u egzistencijalnom gledanju. Kierkegaardu to ipak nije svojstveno.

Time bi se izbjegla ona fikcija, čisto društvena zbilja. To je kod trojice naših autora prijelaz i napuštanje radikalnog individualizma u Kierkegaardovu stilu.[274]

Tako bi se egzistencijalni susret »ja—ti«, koji stvara komunikaciju egzistencijalnog »mi« u zajednici ili bratstvu, »izdigao« u koegzistencijalnosti, u komunikaciji, u društvenom aspektu »originalne vrijednosti, izvornog dostojanstva čovjeka«. Tim bi se restaurirala metafizika osiromašena načinom filozofiranja kakav je imao Kant i Kartezije. Čovjek bi na taj način došao u stanje svoje metafizičke originalnosti, koja bi zamijenila u odnosu na čovjeka neautentičnu »anonimnost« jednostavnog društvenog čovjeka i učinila ga egzistencijalno-društvenim.

[274] Berdjajev: *Ja i mir objektov,* str. 165; S. Zimmermann: *Uvod u filozofiju,* str. 299; Al Naber: *De philosophia existentiae,* str. 42; J. Parain-Vial: *Gabriel Marcel,* str. 166—69.

Ovo bi bila drugačija ocjena onih misli koje bi bile sklone na korekciju mističnog iskustva, mistične ekstaze u teološkom smislu.[275] To bi naši autori potvrdili, ali je drugo pitanje da li se doista načinom egzistencijalnog filozofiranja to uopće može ostvariti? Da li je to put kojim se dolazi do rezultata ili samo refleks njihova filozofiranja?

[275] A. J. Ayer: *Qu'est-ce que la communication* — Revue internationale de philosophie, str. 391; F. Kahl: *Über Jaspers' Philosophie und Welt* — Philosophischer Literaturzeiger, str. 157; N. Milošević: *Neke protivrečnosti u filozofiji Nikolaja Berdjajeva* — Filozofija, str. 64. Ovo baš ne izgleda uvjerljivo i točno interpretirano. Berdjajev drugačije gleda na mistično iskustvo. Ono nije valjano u smislu teološkog tumačenja i, prema tome, Berdjajev ili Berdjajevljevo mistično iskustvo treba pretrpjeti »izvjesnu korekciju«, a ne bi se korekcija odnosila na ono što Milošević veli: »Ali mistična ekstaza obično se tumačila i kao stanje u kome čovekova ličnost gubi svaku samosvojnost utapajući se u božanski duh.« Milošević dobro uočava relaciju čovjek—Bog i čovjek—čovjek u međusobnim odnosima kod N. Berdjajeva, no krivo interpretira. Osoba (ličnost) kod Berdjajeva je vrhovna vrijednost na svijetu samo utoliko ukoliko je u kontaktu s Bogom (konkretnije s Kristom). Taj kontakt nije kontakt sile, već slobode u ljubavi, u mističnom iskustvu. Smisao ljubavi je upravo u tome da se ljubljeni predaje ljubljenomu — u pravoj ljubavi bez pridržaja. Tako djeluje Bog — tako treba djelovati u mističnom iskustvu čovjek... Ako se ljubav tako susreće u mističnom iskustvu, na koje upozorava prema Berdjajevljevu filozofiranju Milošević, zašto bi ili sa strane Boga ili Berdjajevljeve autentične osobe bila potrebna korekcija. Svojom slobodom se »autentična osoba« utapa u Bogu... Ona to hoće... Berdjavljeva je misao. Tu ne bi bilo potrebno korigirati ni mistično iskustvo, koje to dozvoljava, ni osobu »slobodnog duha«, već samo poimanje slobode... iz koje izvire takvo gledanje, bolje: »doživljavanje«. — Sloboda u pravom smislu nije proizvoljnost, makar bila i kamuflirana kršćanskim sadržajem, već je ona dinamizam volje, koja hoće dobro u moralnom smislu, a to je određeno egzistencijom Boga i odnosa čovjeka prema Bogu, a nikako ne apostrofiranjem slobode, koja nema nikakvih granica u jednom smislu. Ne slobode koja ide naprijed, a bez razumske orijentacije... Stvar se sasvim drugačije gleda kad se razumski odmjeruje, a ne gleda se na njih »iracionalno« neodređeno, što dobro, ali i na svoj način kritički, opaža Milošević.

ZAKLJUČAK

Egzistencijalna sloboda nasuprot etičkom stanovištu, etičkoj ili empirijskoj slobodi kod naših autora, uza sve svoje različitosti kako je iznose, u dnu ima specifičnu povezanost s Kantovim naučavanjem — određivanjem slobode.

Kant je, naime, u *Kritici praktičnog uma* zbog općenitosti i nužnosti spoznaje nastupao protiv eudajmonizma, koji je empirijski obojen. Tu je, kao i u *Kritici čistog uma,* gdje je nastupio protiv senzualizma, tražio opravdanje za općenitu i nužnu spoznaju.

Naši su autori u tom pitanju u dnu, kroz sve različitosti svoga mišljenja, sljedbenici Kanta utoliko ukoliko u poimanju slobode odbacuju etički izbor između dobra i zla, jer je to »eudajmonološki«, »empirijski« obojeno, a odlučuju se za »egzistencijalnu slobodu«, koja posjeduje »karakter nužnosti«.[276]

Opredjeljenje iznutra, koje se prema iznošenju naših autora ne može primijeniti na konkretno, etičko, empirijsko gledanje dobra i zla ili na aposteriorno promatranje ili sintetiziranje, jest nešto apriorno, a to je zapravo sasvim blizu pojmovima čistog uma danim »a priori«. Ono (opredjeljenje iznutra) proizlazi iz dobre volje i, dakako, određuje nužne i bezuvjetne forme djelovanja po Kantu. Po našim autorima, rekosno, »nužno opredjeljenje iznutra«.

Očito je da postoji analogija između »slobodnog opredjeljenja iznutra« i onoga što Kant naziva moralnim, slobodnim djelovanjem »iz dužnosti«. Istina, terminološki je sasvim nešto različito kad se govori o »slobodnom opredjeljenju iznutra« i onoga što Kant naziva moralnim, slobodnim djelovanjem »iz dužnosti«, jer nam to zvuči kao nešto izvana nametnuto. No ako znamo da je djelovanje kod Kanta vezano i »osnovano na čistom umu«, a ne na empiriji pravde i korisnosti, onda se nalazimo na stvarnom *(materialiter)* jednakom obrazlaganju stvari: slobodno opredjeljenje iznutra ili unutarnje, apriorno, na čistom umu osnovano moralno, slobodno djelovanje.

[276] V. Berning: *Gabriel Marcel und Main de Biran* — Theologie und Glaube, str. 408.

Slobodno, unutarnje opredjeljenje ostvaruje se kod svakog egzistencijalnog djelovanja — bolje: doživljavanja — u životu okruženom svakidašnjicom (etičkim svijetom opstanka), ali egzistencijalna sloboda kroz tu svakidašnjicu »izbija na površinu svojom unutarnjom slobodom«, koju kod Kanta vidimo kao kategorički imperativ koji traži svoje ispunjenje, djelovanje po njemu, koje nije hipotetičko, već bezuvjetno i potrebno ga je a priori pomišljati, a ne analitički, gdje bismo mogli otkriti težnju za ciljem, što bi bilo uvjetovano i prema tome hipotetički usmjereno.[277]

Volja djeluje prema Kantovu obrazlaganju bez obzira na kakva nagnuća. Jednostavno: tako je unaprijed određena, a u egzistencijalnom izboru naših autora jednako tako ne vidimo obrazloženje, već jednostavno unutarnje opredjeljenje bez obrazloženja. Ono je takvo . . .[278]

Ovo unapredno, *a priori* određivanje volje bez obzira na konkretna nagnuća, na konkretno iskustvo po moralnom zakonu, Kant naziva samoodređivanje *(Selbstbestimmung)* ili zamozakonodavstvo *(Selbstgesetzung)* ili autonomija umnog bića. To isto otkrivamo kod naših autora — doduše s vanjsko-terminološke strane subjektivirano — ali stvarno u istom značenju subjektivnog samoizbora, slobodnog djelovanja, koje je bezuvjetno doživljavanje... Kant je odbacio heteronomiju uvjeta po kojima bi volja (sloboda) djelovala općenito i nužno, a naglasio autonomiju koja se kod naših autora zrcali u »samostalnom, ničim određenom« slobodnom djelovanju.

To kod čovjeka omogućuje um, koji prema Kantu djeluje u intelektualnom svijetu čovjeka i koji nadvisuje sve razumne funkcije (nosilac razuma je duša), koje »idu za tim da osjetne pomisli stave pod neka pravila, dok umu pripada 'čista spontanost', koja je neovisna o osjetnoj građi te joj je zadaća da razlikuje osjetni svijet od razumnog . . .«[279] Umno biće pripada osjetnom svijetu i prirodnim zakonima (heteronomija) i inteligibilnom svijetu (umu), kod kojega moramo kauzalnost volje shvatiti kao slobodu. »S idejom slobode skopčan je pojam autonomije, a na tome se temelji općeniti princip ćudoređa, jer sloboda i praktično značenje imaju izmjenično značenje; štoviše, oba su pojma posve istoznačna, jer bezuvjetni zakon sadržava samo svijest o čistom praktičnom umu, a čisti praktični um istovjetan je s pojmom slobode. Vlastito zakonodavstvo čistog (praktičnog) uma jest sloboda u pozitivnom značenju«,[280] koju naši autori u svom filozofiranju »pretvaraju« u moranje, nužnost egzistencijalne slobode.

No mogli bismo u dnu filozofiranja naših autora pronaći pojam Kantova moralnog inteligibiliteta ili inteligibilnog karaktera, koji u empirijskom svijetu određuju moralnu vrijednost. Naši autori iskušavaju slobodu »moranja« — a to je iskustvo u nužnom izboru vlastitog opredjeljenja. Tome je kod Kanta uzrok taj inteligibilni karakter — ili stvar o sebi — o kojem pojmovno ne možemo ništa reći. To je kao i sloboda kod Kanta nešto nespoznatljivo, a jednako je tako nespoznatljivo i kod naših autora.

[277] S. Zimmermann: *Kant i neoskolostika* II, str. 124.
[278] P. Montaigne: *Manuel du connaître philosophique* I, str. 518—19. 643.
[279] S. Zimmermann: *Kant i neoskolastika* II, str. 138.
[280] Isto, str. 138; I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft,* str. 43—44.

Kant i ne ide za tim da bi ispitao inteligibilni karakter kao metafizički osnov moralnog zakona, već ide za tim da istumači (anologno s transcendentalnom dedukcijom čistog uma) kako sloboda, inteligibilni uzročnik, omogućuje provedbu moralnosti ili uzbiljavanje moralnog zakona u pojavnom svijetu, gdje su ljudski čini vezani na nužnu kauzalnost.

Kant je sve određivao prema inteligibilnom karakteru, a to znači da je čovjek determiniran po inteligibilnom karakteru. A tako bismo to paralelno zaključili kod naših autora, koji u svom »primoranom izboru« nemaju obrazloženja za slobodu, koja upravo i stoji u tome da je u sebi mogućnost za izbor jednog ili drugog.

Svako izbjegavanje jednog zakonskog određenja u odnosu na praktični um, inteligibilni karakter, slobodu, kojom se terminologijom služi Kant, kod naših autora se ipak vidi u terminu »primoranost izbora«, čime se teoretski teško — općenito uzevši — obrazlaže moralno djelovanje ili, bolje, moralna odgovornost[281] kod Kanta, a i kod naših autora.

Potrebno je naglasiti nedokazivost slobode kod naših autora. Oni tvrde: ona je tu, slobodu imamo. Jednostavno to konstatiraju,[282] no to nije bezrazložno, ukoliko to gledamo u jednom paralelizmu s Kantovim naučavanjem. Umska volja, koja pripada slobodnim bićima, ima svoju autonomiju. No Kant to ne dokazuje, već pretpostavlja gledajući slobodna čovjeka u empirijskom svijetu i obrazlažući opću i nužnu moralnost. Jednostavno se zadržava na mišljenju: ako hoćemo obrazložiti moralnost nužnog značaja, moramo pretpostaviti volju sa slobodom, koja u sebi određuje zakonitost djelovanja.

»Teoretskoj spoznaji, koja obuhvaća samo iskustvene predmete, nije dakako pojam slobode pristupačan, pa zato možemo slobodu kao vlastitost volje u svim umnim bićima tek pretpostaviti. Međutim, ova pretpostavka o slobodi ima u praktičnom pogledu upravo takvu vrijednost kao da je teoretski dokazana. Svako, naime, biće za koje pomišljamo da može djelovati u vezi s idejom slobode jest u praktičnom obziru doista slobodno, tj. za takvo biće vrijede svi oni zakoni koji su nužno skopčani s idejom slobode, a upravo tako kao da bi volja takvog bića sama u sebi (po teoretskoj filozofiji) bila slobodna. Nijedno pak umno biće ne možemo pomišljati u njegovu djelovanju bez slobode. Um je praktičan ukoliko mu pripada uzročnost obzirom na predmete, tj. ukoliko je odredbeno počelo voljnog djelovanja. Mi pak ne možemo zamisliti takav um koji bi svjesno upravljalo drugo koje biće, jer tada ne bi umni subjekt mogao svoje vlastite sudove pripisivati vlastitom umu. Dosljedno tome možemo pomišljati praktični um (odnosno volju umnog bića) bez ikoje sveze s izvanjskim odredbenim principima, tj. ideja slobode nam jedina omogućuje da pomišljamo volju umnog bića, jer bez te ideje ne bi umsko određenje volje uopće ni pripadalo umu djelujućeg subjekta, već kojem izvanjskom odredbenom po-

[281] S. Zimmermann: *Kant i neoskolastika* II, str. 138—140.

[282] J. Lotz: *La libertà dell'uomo,* str. 133; to je upravo naglašeno na str. 25—26 ove knjige.

čelu.«[283] Slobodu moramo pretpostaviti kad praktički pomišljamo volju umnih bića, koja su slobodna i prema tome podvrgnuta kategoričkom imperativu.[284]

Nužnost izbora ili slobodnog opredjeljenja osobito se odnosi na Boga. Naši ga autori »nužno hoće« svojom egzistencijalnom slobodom. Oni Boga, odnosno njegovu egzistenciju ne dokazuju, već »dodiruju«, doživljavaju. Moguće je, međutim, kao što znamo, i dokazati Božju egzistenciju pa je onda i slobodno doživljavati. No kod naših autora nije tako. A sve to zapravo zato što odbijaju dokazivost Božje egzistencije razumskim putem, a prihvaćaju nužni izbor putem slobode. Kad na isto pitanje pogledamo kod Kanta, znamo da je Kant odbacio vrijednost dokaza za Božju egzistenciju, ali nije odbacio Boga... Odbacio je razumski dokazivog Boga, ali ga je ostavio kao nužni postulat slobodnog djelovanja, slobodnog izbora. I u tom se okviru nalaze naši autori kad gledamo na njihovo »dodirivanje Boga« putem slobode ili antikonceptualno doživljavanje Boga. Kant stvar izvodi na ovaj način: Praktični um, s kojim je povezana sloboda, ne promatra predmete osnivane na pojedinačnim uvjetima — a to su subjektivne težnje i potrebe — već promatra cjelokupnost (*Totalität*).[285] Moralno htjenje, koje proizlazi iz praktičnog uma u vezi sa svršnim carstvom inteligibilnog svijeta, ima svoj predmet, a taj je najviša svrha ili »najviše dobro« *(das höchste Gut)*. U tom se kod ljudi, koji su ograničena bića, opaža težnja za srećom. Krepost, koja čini čovjeka dostojnim sreće, jest svakako najviši uvjet za sve što god nam je poželjno, ali nije najveća sreća, nije »potpuno najviše dobro«. To je blaženstvo, koje stoji za umno biće u tome da mu »sve ide od volje i po želji«, tj. da se narav slaže s odredbenim počelom volje (slobodom) i s njezinom svrhom.[286] No čovjek (umno biće) ne može po volji vladati i uzročno gospodariti s prirodom. A da možemo pomišljati nužni sklad između ćudoređa (slobodnog izabiranja dobra, i to do najsavršenijeg dobra) i blaženstva, koje je posljedica toga, potrebno je pretpostaviti bitak takvog uzročnika koji ima volju i moć da u čitavoj prirodi uspostavi onaj red koji bi se po zahtjevu moralnog zakona sastojao u skladu blaženstva sa svetošću, a ta je posvemašnji sklad volje (slobode) s moralnim zakonom... Istina, ta se može ostvariti prema Kantu u beskonačnom procesu, koji tako pretpostavlja neumrlost duše kao postulat čistog praktičnog uma.

No budući da je najviše dobro moguće samo onda ako u njemu pomišljamo sklad između ćudoređa i blaženstva, potrebno je da u moralnom pogledu prihvatimo Božju egzistenciju.[287] Ova je potreba, nužda, »subjektivna«, a ne objektivna dužnost, jer uopće ne može biti nikakve moralne dužnosti koja bi teoretskom umu nalagala da prizna bivstvovanje koje stvari — pa ni Boga, koji bi bio osnov i izvor moralne obvezatnosti, jer to je samo autonomija uma.

[283] S. Zimmermann: Isto, str. 128.

[284] Isto, str. 129.

[285] I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft,* str. 138—39.

[286] Isto, str. 142—43.

[287] Isto, str. 158—59.

Bog je, dakle, samo postulat subjektivne nužnosti koji traži praktični razum, a ne objektivno dokazana zbilja. Budući da u pojmu savršene sreće moramo doći i do posjedovanja savršenog dobra, i to preko kreposti, onda jednostavno postuliramo to savršeno dobro — Boga. On je posljedica zahtjeva praktičnog uma u životu inteligibilnog bića — čovjeka, a nije nikako teoretski dokazana egzistencija.

A na tom osnovu upravo možemo otkriti Boga, kojega naši autori »dodiruju«, jer ga hoće, jer ga slobodno »dotiču«, doživljavaju.

I još nešto: Kategorički imperativ nalaže ostvariti najviše dobro u svijetu. Zato i postuliramo mogućnost najvišeg dobra — Boga. Tu mogućnost možemo pomišljati jedino uz pretpostavku »najviše inteligencije«. A ta je pretpostavka u nužnoj vezi s moralnom sviješću. Kao takva (pretpostavka) spada na teoretski um, pa je zato kao teoretski princip, načelo, možemo nazvati hipoteza. Ukoliko ovaj teoretski princip služi za faktično razumijevanje, tj. za razjašnjenje najvišeg dobra (najviše inteligencije), koje je u vezi s moralnim zakonom, zove se vjera (*Glaube*) — i to čista vjera uma, jer je jedino čisti um izvor ove pretpostavke.[288] U ovakvim mislima možemo razumjeti tvrdnju naših autora, koji ne dokazuju Božju egzistenciju, ali je »doživljuju«, praktično dodiruju svojom slobodom — ostvaruju zahtjev slobode. Jednako tako, koji slobodno doživljuju svoju vjeru — koji vjeruju — duboko vjeruju u zahtjev da to tajanstveno, sakriveno — Bog — doista egzistira, jest, ali ga ne mogu dokazati. Razumije se da je onda i vjera nedokaziva, jer niti se spoznaje Bog niti se razumski obrazlaže milost potrebna u vjeri.

Praktični razum to hoće, a teoretski to pretpostavlja — tako je to kod Kanta, a kod naših autora je to jednostavno htjeto i doživljeno slobodom, ali ne i razumski, teoretski obrazloženo.

Kod svih njih, pa i u shvaćanju kršćanske vjere, u dnu izbija »filozofska vjera«, kako to naziva Jaspers, ali izbija kao hipoteza, teoretski princip, pretpostavka, koja se »slobodno doživljuje«, no ne obrazlaže razumski.

Iza svega ne bi bilo neumjesno pitanje: je li kod Kanta, a i kod naših autora, tvrdnja o slobodi povezana s determinizmom ili indeterminizmom? Kako apsolutnu slobodu kod naših autora s tim u vezi okarakterizirati?

Determinizam čitavo ljudsko (moralno) djelovanje veže na uvjete i uzroke koji to djelovanje diktiraju, određuju. Indeterminizam veže to isto djelovanje u svom teoretskom obrazlaganju na slučajnost, koja djeluje i bez dostatne uzročnosti i bez dostatnog razloga — samovoljno i posve slučajno.

No u pitanju slobode, slobodne volje dolazi u obzir i relativni indeterminizam, koji uči da htjenje (slobodno) nije nužno premda je vezano na kauzalni princip. No po tomu ne mora proizlaziti uzročnost izvana diktirana, već iznutra, iz same volje. Relativni indeterminizam isključuje nužno htjenje, ali usvaja u djelovanju pojam dostatnoga razloga, koji se opaža između nužnosti motiva po kojima se mora djelovati (determinizam) i htjenja i opet nikakve veze između motiva i htjenja s jedne strane (apsolutni indeterminizam) i s druge strane kao mogućnost nenužne veze, koja proizlazi iz slobodnog biranja motiva, dokle god čovjek ne upozna najveće dobro, kada prestaje mogućnost biranja, jer je to najveće dobro, posljednji cilj, posljednja svrha.

[288] Isto, str. 160—61.

Volja se slobodno giblje ili izabire sve ono što je u vezi s ciljem za kojim volja nužno teži. Volja po onom što hoće cilj, svrhu, samu sebe pokreće da ushtjedne ono što vodi k cilju. Sv. Toma bilježi: »Voluntas non secundum idem movet et movetur, unde non secundum idem est in actu et in potentia, sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.«[289]

Ovdje tvrdimo da volja nužno teži za nekim konačnim ciljem. U tom smislu volja može utjecati na razum da taj traži konačni cilj i da sve motive dovodi u vezu s konačnim ciljem. U tome upravo stoji sloboda volje, jer čovjek slobodnom voljom nije nužno vezan na pojedine motive. Može se odlučiti i protiv njih, zato jer pojedini motivi ne sadržavaju vrijednost konačnog dobra, konačnog cilja.

Gledajući na naše autore, oni govore o nužnom dobru, Transcendenci, koju »nužno hoće«. Ali znamo da oni ne shvaćaju stvar i čitav izbor u razumskom obrazloženju izbora motiva, već jednostavno vele da moraju to izabirati, »moraju to slobodom htjeti«. Pokazali smo da je to zapravo i kod njih izabiranje motiva na jedan intenzivniji način i samo njima svojstven.

No i ovdje nalazimo sličnosti s Kantovim filozofiranjem, koji čitav moralni život veže na empirijski i inteligibilni karakter. To je, naime, ono što naši autori razlikuju pod izborom u etičkom i religioznom području, iako etičko područje nije posve identično s djelovanjem empirijskog karaktera.

Dakako da se ovdje ne radi o drugom stanju stvari, o drugoj zbilji, koja ne bi bila mutatis mutandis jednako kod svih ljudi, već se radi o obrazloženju te zbilje. Imputiranje nekog djela ima kod svakog pojedinca povezanost s njegovom slobodom, koja u pozitivnom smislu znači kauzalnost volje po moralnom (neuvjetovanom) zakonu. Gledajući na etički stadij kod naših autora, a kod Kanta na empirijski karakter, vidimo da ljudi različito djeluju, različito izabiru i da im se različito imputiraju njihova djela. Drugim riječima: netko je dobar ili zao, religiozan ili nereligiozan. No ako je u empirijskom smislu djelo uvjetovano po prirodnom zakonu, prema Kantu, a prema našim autorima po etičkim zakonima, kako se može neko djelo nekom ubrojiti, ako je ubrojivost vezana sa slobodom? Da bi na to pitanje dao objašnjenje, Kant veže ubrojivost na tzv. inteligibilni karakter, koji je sposobnost noumenalnog subjekta, bića. Budući da je Kant odvojio u svojoj *Kritici čistog uma* empirijsko od noumenalnog područja, sada se ipak pita: Budući da je moralno izabiranje i s njim povezana ubrojivost izabranog djela temeljena na slobodi, kako protumačiti različitost djelovanja kod pojedinaca (Uzmimo naše autore i Sartrea!). Kant odgovara: Inteligibilnim karakterom! No opažamo da su djela, izabiranja u empirijskom svijetu različita (Marcel—Sartre). Ako je različito

[289] Th. A., *S. Th.* I, II, q. 9. a. 3.

u empirijskom svijetu, koji je promjenljiv, onda zaključujemo da je i u inteligibilnom karakteru, koji je nepromjenljiv. Ako je nepromjenljiv, ako je kao takav u čistom umu jednostavno određen, kako možemo vezati nekoga na odgovornost? Zar zato što ne može drugačije raditi, drugačije izabirati? Zar zato što se inteligibilni karakter ne može mijenjati? Zar čovjek djeluje odgovorno zato što bi u njegovu umu bile dobre i zle maksime koje su unaprijed, *a priori* određene? Tako ne možemo odgovoriti na pitanje moralne odgovornosti, jer je Kant čitavo pitanje slobode unio u jedan determinizam.[290]

Ovo smo spomenuli da bismo mogli teoretski obrazložiti konfuzni termin »nužna sloboda«, koja se vidi kod naših autora u transcendentalnom ili religioznom izabiranju.

Silno zaljubljeni u »slobodu moranja svoga izbora«, zapravo su u obrazloženju njihova doživljavanja — dakako slobodnog — deterministi, koji moraju izabirati najveće dobro bez motiva i razlučivanja, ali jednostavnim skokom, slijepim skokom, kojemu je u dnu, čini se, inteligibilni karakter Kantove moralne filozofije, koji je noumenalno nepromjenljiv, no i nedostatan da bismo njime mogli protumačiti slobodno djelovanje koje sa sobom povlači odgovornost.

---

[290] S. Zimmermann: *Kant i neoskolastika* II, str. 189—191.

SADRŽAJ

PREDGOVOR 5
BIBLIOGRAFIJA 7
UVOD 15

Prvi dio
EGZISTENCIJALIZAM I SLOBODA KOD NAŠIH AUTORA

PRVO POGLAVLJE — **Egzistencijalizam** 19
Mišljenja kojima se određuje egzistencijalizam 19
Povijesno stanovište 20
Egzistencijalizam — filozofija reakcije 21
Krajnost reakcije 22
Metafizičko-epistemološka refleksija 22
Obuhvatnost filozofije »reakcije« 23

DRUGO POGLAVLJE — **Egzistencijalna sloboda** 25
Konstatacija slobode uopće 25
Izvor slobode 26
Egzistencijalna sloboda i liberum arbitrium 29
»Čisto« unutarnje opredjeljenje — bit egzistencijalne slobode . . 33
Egzistencijalna sloboda i nužnost 37
Tjeskoba, očaj ili nada — epruveta egzistencijalne slobode . . 43
Egzistencijalna sloboda prema duši—duhu 51
Sloboda egzistence i spoznaja 58
Sloboda i grijeh 63
Sloboda i fanatizam 69

TREĆE POGLAVLJE — **Egzistencijalna sloboda i transcendentalna zbilja** 76
Moje samstvo i Bog 76
Sloboda i vjera 79
Odnos prema Kristu 86
Shvaćanje kršćanstva 90

ČETVRTO POGLAVLJE — **Egzistencijalno gledanje na socijalne osnove čovjeka** 101
Pogled na Crkvu kao društvenu instituciju 101
Egzistencijalni pojedinac i društvo 107
Egzistenca i zajednica 112

Drugi dio

ANALITIČKA OBRADA

PETO POGLAVLJE — **Čovjek u egzistencijalizmu** 117
Neautentičan čovjek 117
Ostvarivanje autentičnog čovjeka 118
Instrumenat za uzbiljenje slobode 119

ŠESTO POGLAVLJE — **Razjašnjenje nekih pojmova** 122
Jedno pitanje 122
Interpretacija mišljenja 122
Naši autori i spiritualna supstancijalnost duše 124
Duša — duh — supstancija 125
Duša — substantia permanens — velimo i kod egzistencijalista . . 127
Aktualizam sa subjektom ili bez subjekta 127
Egzistencijalizam i spoznaja 129
Ima li dodirnih točaka 131
Osvijetlimo stvar sa sentimentom 133
Sentimentum i sloboda 135
Posebno o Marcelu 136

SEDMO POGLAVLJE — **Egzistenca — skolastička analiza** . . . 138
Općenito 138
Negativni aspekt 138
Pozitivno 139
Glavno pitanje 139
Otvorenost egzistence u ovom svijetu 141
Biti u svijetu 141
Totalitet izvorne egzistencijalne upravljenosti (intentionalitas) 142
Analogija unifikacije 143
Psihološki »ja« — termin unifikacije 144

OSMO POGLAVLJE — **Nova teologija** 146
Aksiologija 146
Bog i autentična primoranost 149
U pravom svjetlu 150
Bliže gledano 152
Što je »to Absolutum«? 153
Specifičnije određenje 154
Psihološko-etička podloga 155
Vjera 155
Nadnaravni elemenat vjere 162
U vezi s tim 165
Slobodni odnos prema Kristu 166
Shvaćanje grijeha u »novoj teologiji« 169
Konsekventnost egzistencijalističke filozofije u kršćanstvu . . . 174

DEVETO POGLAVLJE — **Sloboda i socijalna zbilja** 179
Crkva 179
Društvo i zajednica 180

ZAKLJUČAK 184